JOURNAL ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME IV



JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS À L'HISTOIRE, À LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET À LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD, A. BARTH, R. BASSET
CHAVANNES, CLERMONT-GANNEAU, HALÉVY, HOUDAS, MASPERO
OPPERT, RUBENS DUVAL, É. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

DIXIÈME SÉRIE

TOME IV



PARIS
IMPRIMERIE NATIONALE

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR
RUE BONAPARTE, 28

MDCCCCIV

JOURNAL ASIATIQUE.

JUILLET-AOÛT 1904.

PROCÈS-VERBAL

DE LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 16 JUIN 1904.

La séance est ouverte à 3 heures, sous la présidence de M. Barbier de Meynard.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, l'abbé Bourdais, Bouvat, Cabaton, Carra de Vaux, l'abbé J.-B. Chabot, Decourdemanche, Dussaud, Rubens Duval, Ferrand, Fossey, Foucher, Gaudefroy-Demombynes, Halévy, V. Henry, Cl. Huart, l'abbé Labourt, Leroux, Sylvain Lévi, Macler, Meillet, Mersier, Oppert, Schwab, Specht, Theillet, Vinson, Vissière, Zeitlin, *membres;* Chavannes, *secrétaire.*

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance générale du 18 mai 1903. La rédaction en est adoptée.

En ouvrant la séance, le Président prononce les paroles suivantes :

Mes chers Confrères,

L'ordre du jour est chargé : plusieurs communications y sont inscrites et j'ai hâte de donner la parole à ceux de nos

confrères qui vont vous faire connaître le résultat de leurs recherches. Je me borne donc aujourd'hui à saluer avec vous le 82ᵉ anniversaire de notre chère société qui, pour octogénaire qu'elle soit, conserve toute sa vaillance et continue à servir les études orientales avec le zèle et le dévouement dont elle a fait preuve depuis sa fondation.

La mort a fait de nouveaux vides parmi nous : entre autres, un de nos plus zélés confrères, M. Drouin, nous a été enlevé en pleine activité, lorsqu'il donnait à notre Journal, à notre Bibliothèque, à la gestion de nos affaires le meilleur de son temps et de son activité. Je lui ai déjà adressé en votre nom un dernier adieu, mais dans notre réunion annuelle un nouveau souvenir était dû à ce confrère si dévoué dont la perte nous laisse de sincères regrets.

Malgré ces disgrâces inévitables, la Société asiatique reste vivante et forte. Vous verrez, par le rapport des Censeurs dont il va vous être donné lecture, que la situation financière continue à être prospère. Indépendamment de l'encouragement pécuniaire que vous donnez périodiquement à l'importante publication historique qui fait honneur à notre confrère, M. Chavannes, vous avez décidé dans une de vos dernières séances qu'un subside de même valeur serait accordé à la collection des livres de liturgie védique qui sera publiée par MM. Victor Henry et Caland.

Enfin, j'espère que mon appel en faveur d'une étude d'ensemble sur les géographes arabes, dont l'École de Leyde a réuni les matériaux les plus importants, sera entendu, et que notre société, reprenant une de ses plus utiles traditions, pourra ajouter à la liste de ses travaux une œuvre qui sera accueillie avec faveur non seulement par les orientalistes, mais dans toutes les régions du monde savant.

Je ne sais s'il me sera donné d'en voir le commencement, car j'ai atteint et même dépassé l'âge où il devient difficile de participer à des œuvres profitables à la science ; mais soyez assurés que, tant que les forces ne m'abandonneront pas, je resterai parmi vous, heureux de la sympathie et du témoi-

gnage de bonne et sincère confraternité que vous avez bien voulu me donner dans les épreuves cruelles qui m'ont accablé. Je vous en remercie de tout cœur et la meilleure preuve de ma reconnaissance sera de demeurer au milieu de ma famille scientifique, la seule qui me reste, et dont vous êtes les meilleurs représentants.

M. Rubens Duval lit le rapport des censeurs sur l'exercice 1903.

M. Decourdemanche présente quelques observations au sujet du placement des fonds qui devraient consister exclusivement en rente française ou en obligations des chemins de fer français.

M. Rubens Duval répond qu'il a exprimé la même opinion dans un de ses précédents rapports. Sur la proposition de M. le Président, des remerciements sont votés à la Commission des fonds et aux censeurs.

Sont reçus membres de la Société :

MM. Deny (Jean), élève-interprète, attaché au consulat général de Beyrouth (Syrie), présenté par MM. Barbier de Meynard et Houdas;

Lévy (Isidore), maître de conférences à l'École pratique des hautes études, présenté par MM. Sylvain Lévi et Gaudefroy-Demombynes.

M. Sylvain Lévi annonce qu'il a découvert dans la traduction chinoise du *Saṃyuktāgama* le texte

qui correspond aux fragments de livres sanscrits récemment trouvés par la mission Grünwedel dans la région de Tourfan, et publiés par M. Pischel.

M. Oppert fait une communication sur les inscriptions de Suse en langue susienne.

M. Cl. Huart lit une étude sur Wahb ben Mounabbih qui introduisit dans la tradition musulmane des éléments judéo-chrétiens.

M. Rubens Duval fait remarquer que ces éléments paraissent être principalement juifs.

M. Foucher présente et commente un bas-relief du Gandhāra et montre comment les textes et les monuments figurés peuvent s'éclairer mutuellement.

On procède au dépouillement du scrutin pour la nomination du bureau et du conseil. Les membres sortants sont réélus. Ont obtenu : MM. Meillet, 5 voix; Lorgeou, 4 voix; Cabaton, 1 voix; l'abbé Chabot, 1 voix.

La séance est levée à 4 heures et demie.

RAPPORT

DE LA COMMISSION DES CENSEURS

SUR LES COMPTES DE L'EXERCICE 1903,

LU DANS LA SÉANCE GÉNÉRALE DU 16 JUIN 1904.

Messieurs,

L'administration vigilante et irréprochable de la Commission des fonds de notre Société rend la tâche des censeurs bien facile et presque superflue. Depuis de longues années, cette Commission nous présente des comptes réguliers qui ne donnent prise à aucune critique. C'est en grande partie à son zèle infatigable que nous devons l'état prospère des finances de la Société, que nos précédents rapports constatent et que nous devons affirmer aujourd'hui encore.

Au commencement de cette année, la Commission a eu la douleur de perdre un de ses membres les plus actifs, notre cher confrère et ami, M. Drouin. Nous n'avons pas à rappeler ici les regrets et les éloges mérités que notre Président adressa à sa mémoire quelques jours après que cette perte douloureuse nous fut annoncée. Nous attendons de son remplaçant le même dévouement aux intérêts de notre Société, et la confiance qu'il nous inspire atténue dans une certaine mesure l'amertume que nous a causée la mort de son prédécesseur.

Nous avons fait ressortir à plusieurs reprises que, dans les comptes annuels, l'excédent des recettes sur les dépenses ordinaires s'élevait, en somme ronde, à 10,000 francs. Pour l'exercice de 1903, cet excédent s'est maintenu; il a été de 10,669 fr. 05. Les recettes furent de 23,528 fr. 65, et les dépenses de 12,859 fr. 60. Il n'y a eu ni recettes ni

dépenses extraordinaires. Cet excédent est donc venu grossir les fonds disponibles qui se trouvent à la Société générale. Au 31 décembre dernier, ces fonds formaient une somme de 16,754 fr. 11, ample réserve où l'on puisera à l'occasion pour subvenir aux publications orientales entreprises ou encouragées par la Société asiatique.

Nous sommes heureux, Messieurs, d'être vos interprètes en adressant toutes nos félicitations à la Commission des fonds de la Société.

R. Duval.

O. Houdas.

RAPPORT DE M. SPECHT,

AU NOM DE LA COMMISSION DES FONDS,

ET COMPTES DE L'ANNÉE 1903.

Messieurs,

Cette année, les recettes sont inférieures de 1,000 francs à celles de l'année dernière. Cette différence provient des nouvelles formalités nécessaires pour recevoir la souscription du Ministère de l'instruction publique. Nous n'avons pu toucher avant le 31 décembre dernier que 1,000 francs sur les 2,000 francs ordonnancés au profit de la Société asiatique.

Nous sommes heureux de constater que les cotisations sont rentrées plus régulièrement; cette année, 151 membres ont payé, sur les 242 membres que compte la Société; en défalquant les 65 membres à vie, nous devions recevoir 177 cotisations.

Les recettes totales ont été de 23,528 fr. 65 et les dépenses de 12,859 fr. 60; l'encaisse à la Société générale au 31 décembre dernier (1903) se montait à 16,754 fr. 11.

Au mois de janvier, nous avons eu le malheur de perdre M. Drouin, qui était un des principaux membres de votre Commission des fonds. Il était entièrement dévoué à la Société et prenait à cœur tout ce en qui intéressait le développement; si nos finances sont si prospéres, c'est grâce à la collaboration active de notre regretté confrère.

COMPTES DE

DÉPENSES.

Honoraires du libraire, pour le recouvrement des cotisations	610f 00c	
Frais d'envoi du *Journal asiatique*	355 00	
Port de lettres et de paquets reçus	38 20	1,228f 70c
Frais de bureau du libraire	72 00	
Dépenses diverses soldées par le libraire	153 50	
Honoraires du sous-bibliothécaire	1,200 00	
Honoraires du sous-bibliothécaire et secrétaire adjoint	800 00	
Service et étrennes	250 00	
Chauffage, éclairage, frais de bureau	145 30	
Reliure et achat de livres nouveaux pour compléter les collections	135 45	2,715 00
Contribution mobilière et taxes municipales	98 80	
Contribution des portes et fenêtres	17 50	
Assurance	67 95	
Frais d'impression du *Journal asiatique* en 1903	8,022 50	
Indemnité au rédacteur du *Journal asiatique*	600 00	8,822 50
Solde de l'indemnité pour la rédaction de la Table de la IXe série du *Journal asiatique*	200 00	
Société générale. Droits de garde, timbres, etc.		93 40
Total des dépenses de 1903		12,859 60
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre 1903		16,754 11
Ensemble		29,613 71

L'ANNÉE 1903.

RECETTES.

151 cotisations de 1903	4,530f 00c	9,494f 65c
29 cotisations arriérées	870 00	
2 cotisations à vie	700 00	
125 abonnements au *Journal asiatique*	2,500 00	
Vente des publications de la Société	894 65	
Intérêts des fonds placés :		10,034 00
1° Rente sur l'État 3 p. o/o	1,800 00	
Legs Sanguinetti (en rente 3 p. o/o)	225 00	
2° 20 obligations de l'Est (3 p. o/o)	269 48	
20 obligations de l'Est (nouveau) [3 p. o/o]	288 00	
3° 60 obligations d'Orléans (3 p. o/o)	864 00	
4° 58 obligations Lyon-fusion (3 p. o/o) ancien	781 71	
40 obligations — — nouveau	539 00	
5° 60 obligations de l'Ouest	864 00	
6° 80 obligations Crédit foncier 1883 (3 p. o/o)	1,106 75	
7° 9 obligations communales 1880	120 54	
8° 30 obligations Est-Algérien (3 p. o/o) [nomin.]	432 00	
8 — — [au port.]	108 08	
9° 50 obligations Méchéria	675 25	
10° 7 obligations de la Cie des Wagons-Lits	140 00	
11° 1 obligation des Messageries maritimes	15 94	
12° 3 obligations Omnium russe (4 p. o/o)	60 00	
13° 59 obligations du Crédit foncier égyptien (3 1/2 p. o/o)	1,032 50	
18 obligations du Crédit foncier égyptien (3 1/2 p. o/o)	315 00	
14° 2 actions du Crédit foncier hongrois	52 00	
15° 16 obligations de la Compagnie du gaz et eaux de Tunis	296 00	
Intérêts des fonds disponibles déposés à la *Société générale*	48 75	
Souscription du Ministère de l'instruction publique	1,000 00	4,000 00
Crédit alloué par l'Imprimerie nationale (pour 1902) en dégrèvement des frais d'impression du *Journal asiatique*	3,000 00	
Total des recettes de 1903		23,528 65
Espèces en compte courant à la *Société générale* au 31 décembre de l'année précédente (1902)		6,085 06
Total égal aux dépenses et à l'encaisse au 31 décembre 1903		29,613 71

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'India Office : *Epigraphia Indica*, October 1903. Calcutta; in-4°.

— *Indian Antiquary*, February 1904. Bombay; in-4°.

Par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts : Mémoires publiés sous la direction de M. J. DE MORGAN, t. V. *Textes élamites-anzanites*, 2e série, accompagnée de dix-sept planches hors texte, par V. Scheil. 1904; gr. in-4°.

Par la Société : *Bulletin de la Société française de fouilles archéologiques*. Paris, 1904; in-8°.

— *Revue orientale pour les études ouralo-altaïques*, t. I. Budapest, 1904; in-8°.

— *Bibliothèque de l'École des hautes études*, 147e et 150e fascicules. Paris, 1904; in-8°.

— *Bibliothèque égyptologique*, t. VI : Prosper Jollois, *Journal d'un ingénieur attaché à l'expédition d'Égypte, 1798-1802*. Publié par P. Lefèvre-Pontalis. Paris, 1904; in-8°.

— *Journal of the Society of Bengal*, N. S. LXXII. Part II, nos 3-4; part III, no 2. Calcutta, 1903; in-8°.

— *Proceedings*, June-December 1903. Calcutta; in-8°.

— *Journal asiatique*, janv.-févr. 1904. Paris; in-8°.

— *Bulletin de littérature ecclésiastique*, avril-mai 1904. Paris; in-8°.

— *Bulletin de la Société de géographie*, avril 1904. Paris; in-8°.

— *Transactions and proceedings of the American Philological Association*.

— *The Geographical Journal*, May 1904. London; in-8°.

Par les éditeurs : *Revue critique*, nos 19-24. Paris; in-8°.

— *The Korea Review*, January-March 1904. Séoul; in-8°.

— *Zeitschrift für hebräische Bibliographie*, März-April 1904. Frankfurt a. M.; in-8°.

— *Journal des Savants*, mai 1904. Paris; in-4°.

Par les éditeurs : *Bessarione*, marzo-aprile 1904. Roma; in-8°.

— *Polybiblion*, parties technique et littéraire; mai 1904. Paris; in-8°.

— *Al-Machriq*, avril-mai 1904. Beyrouth; in-8°.

— *Revue archéologique*, mars-avril 1904. Paris; in-8°.

— *Bollettino*, n° 41. Firenze, 1904; in-8°.

Par les auteurs : A. Dirr, *Grammatik der modernen grusinischen (georgischen) Sprache*. Wien und Leipzig; in-8°.

— M. B. Davar, *The Pahlavi version of Yasna IX*. Leipzig, 1904; in-8°.

— Sophus Bugge, *Norges Indskrifter medde aeldre Runer*, 2. Bind, I. Heft. Christiania, 1904; in-4°.

— Agnès Smith Lewis, *Acta Mythologica Apostolorum*, III et IV. London, 1904; in-4°.

— Don Martino Zilva Wickremasinghe, *Epigraphia Zeylanica*, Vol. I, part 2. London, 1904; in-8°.

— De Charencey, *Sur quelques dialectes est-altaïens* (extrait). Louvain, 1904; in-8°.

— E. W. Brooks, *The sixth Book of the select Letters of Severus*, Vol. I, part 2. Oxford, 1904; in-8°.

— Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, t. VI, livr. 6-9. Paris, 1904; in-4°.

— M. Collignon et L. Couve, *Catalogue des vases peints du Musée national d'Athènes*. Paris, 1904; in-8°.

— Med. Dr. Anton von Velics, *Ueber Ursprung und Urbedeutung der Wörter*. Budapest, 1904; in-8°.

— V. Henry, *Précis de grammaire pâlie*. Paris, 1904; in-8°.

— Le même, *La magie dans l'Inde antique*. Paris, 1904; in-8°.

— P. J. F. Louco, *De Java Oorlog van 1825-1830*, Derde Deel. Batavia, 1904; in-4°.

— Miguel Asin, *Coleccion de estudios arabes*, 1901-1903. Zaragoza, 1904; in-8°.

— L. Finot, *Notes d'épigraphie N. Pāṇḍuraṅga*. Hanoï, 1903; gr. in-8°.

TABLEAU

DU CONSEIL D'ADMINISTRATION

CONFORMÉMENT AUX NOMINATIONS FAITES DANS L'ASSEMBLÉE GÉNÉRALE
DU 16 JUIN 1904.

PRÉSIDENT.

M. Barbier de Meynard.

VICE-PRÉSIDENTS.

MM. E. Senart.
Maspero.

SECRÉTAIRE.

M. Chavannes.

SECRÉTAIRE ADJOINT ET BIBLIOTHÉCAIRE.

M. L. Bouvat.

TRÉSORIER.

M. le marquis Melchior de Vogüé.

COMMISSION DES FONDS.

MM. Clermont-Ganneau.
Specht.
Clément Huart.

CENSEURS.

MM. Rubens Duval.
Houdas.

COMMISSION DU JOURNAL.

MM. Barbier de Meynard, E. Senart, Maspero, Chavannes, *membres de droit;* — R. Duval, Oppert Houdas, A. Barth, Sylvain Lévi, *membres élus.*

MEMBRES DU CONSEIL ÉLUS POUR TROIS ANS.

MM. de Charencey.
Aymonier.
A. Barth.
H. Derenbourg.
Sylvain Lévi.
Clément Huart.
Carra de Vaux.
Foucher.
} Élus en 1904.

Oppert.
J. Halévy.
Michel Bréal.
Ph. Berger.
Houdas.
Cordier.
Vissière.
Perruchon.
} Élus en 1903.

V. Henry.
L. Finot.
Moïse Schwab.
J. Vinson.
Guimet.
J.-B. Chabot.
Rubens Duval.
Decourdemanche.
} Élus en 1902.

IMPRIMERIE NATIONALE.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

I

LISTE DES MEMBRES SOUSCRIPTEURS,

PAR ORDRE ALPHABÉTIQUE.

Nota. Les noms marqués d'un * sont ceux des Membres à vie.

M. Abd el-Aziz Zenagui, répétiteur à l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 45, à Paris.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MM. Allaoua ben Yahia, interprète judiciaire, à Inkermann (département d'Oran).

Allotte de La Fuÿe, colonel-directeur du génie, rue des Chantiers, 17, à Versailles.

Alric (A.), consul de France, à Scutari d'Albanie.

Andrews (J. B.), Reform Club, Pall Mall, à Londres.

Assier de Pompignan, lieutenant de vaisseau, rue de Rennes, 75, à Paris.

* Aymonier (E.), directeur de l'École coloniale, avenue de l'Observatoire, 2, à Paris.

MM. Barbier de Meynard, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, administrateur de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Barré de Lancy, ministre plénipotentiaire, rue Caumartin, 32, à Paris.

Barth (Auguste), membre de l'Institut, rue Garancière, 10, à Paris.

Barthélemy (le marquis de), explorateur, ru Pierre-Charron, 51, à Paris.

Basmadjian (J. Karapet), boulevard Rochechouart, 112, à Paris.

Basset (René), directeur de l'École des lettres, rue Michelet, 77, à l'Agha (Alger).

Bel (Alfred), professeur à la Médersa, à Tlemcen.

Bénédite (Georges), conservateur adjoint au Musée du Louvre, rue du Val-de-Grâce, 9, à Paris.

* Berchem (Max van), château de Crans, près Genève.

Berger (Philippe), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, quai Voltaire, 3, à Paris.

Mlle Berthet (Marie), professeur à l'École normale d'Alençon, rue des Promenades, 9, à Alençon.

Bibliothèque Ambrosienne, à Milan.

Bibliothèque de l'Université, à Utrecht.

Bibliothèque ducale, à Gotha.

Bibliothèque universitaire, à Alger.

MM. Blochet, rue du Pré-aux-Clercs, 18, à Paris.
Blonay (Godefroy de), château de Grandson (Vaud), Suisse.
*Bœll (Paul), publiciste, rue Servandoni, 11, à Paris.
*Boissier (Alfred), Le Rivage, à Chambésy, près Genève.
Bonaparte (le prince Roland), avenue d'Iéna, 10, à Paris.
Bonet (Jean), professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Neuilly, 33, à Neuilly-sur-Seine.
Bourdais (l'abbé), rue Bellechasse, 44, à Paris.
*Bourquin (Dr A.), à Denver (Colorado) [États-Unis].
Bouvat (Lucien), élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue de Seine, 63, à Paris.
Boyer (A.-M.), rue des Saints-Pères, 56, à Paris.
Bracco (Charles), explorateur en Orient, Szechuen Road, 8, à Shanghaï.
Bréal (Michel), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, boulevard Saint-Michel, 87, à Paris.
Brönnle (Dr. P.), Lancaster Gardens, 2, West Ealing, à Londres.
Budge (E. A. Wallis), litt. D. F. S. A., au British Museum, à Londres.
*Burgess (James), Seton Place, 22, à Édimbourg.

M. Bushell (Dr. S.-W.), Shirley, Harold Road, Upper Norwood, à Londres.

Mme A. Butenschœn, 35, Engeltrehtegatun, à Stockholm.

MM. Cabaton (Antoine), membre de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient à Hanoï, rue Malebranche, 13, à Paris.

Cadière (Le R. P.), missionnaire, à Quang-Tri (Annam).

Calassanti-Motylinski (de), interprète militaire de 1re classe hors cadre, professeur à la chaire d'arabe, directeur de la Médersa, à Constantine.

Casanova (Paul), directeur adjoint de l'Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

Castries (le comte Henry de), rue Vaneau, 20, à Paris.

* Chabot (Mgr Alphonse), curé de Pithiviers.

* Chabot (l'abbé J.-B.), rue Claude-Bernard, 47, à Paris.

Charencey (le comte de), rue de l'Université, 72, à Paris.

Chauvin (Victor), professeur d'arabe à l'Université de Liège.

* Chavannes (Emmanuel-Édouard), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue des Écoles, 1, à Fontenay-aux-Roses.

Chwolson, professeur à l'Université de Saint-Pétersbourg.

MM. * Cillière (Alph.), consul général de France, à Constantinople.

Claparède (René), au Petit-Saconnex, près Genève.

Clermont-Ganneau, membre de l'Institut, premier secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur au Collège de France, avenue de l'Alma, 1, à Paris.

Cohen Solal, professeur d'arabe au Lycée, à Oran.

Colin (Gabriel), professeur d'arabe au Lycée, à Alger.

Colinet (Philippe), professeur à l'Université, place de l'Université, 8, à Louvain.

Collège français de Zi-Ka-Weï, par Shanghaï.

* Cordier (Henri), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Nicolo, 54, à Paris.

Cordier (Dr Palmyr), médecin-major des troupes coloniales, rue des Granges, 37, à Besançon.

Coulber, commandant en retraite, rue de l'Académie, à Bruges.

Courant (Maurice), interprète au Ministère des affaires étrangères, maître de conférences à l'Université de Lyon, chemin du Chancelier, 3, à Écully (Rhône).

* Croizier (le marquis de), boulevard de la Saussaye, 10, à Neuilly.

* Danon (Abraham), directeur du Séminaire israélite, à Constantinople.

MM.* Darricarrère (Théodore-Henri), numismate, à Beyrouth (Syrie).

* Davies (T. Witton), B. A. Ph. D., professeur de langues sémitiques, University College, à Bangor (North Wales).

Decourdemanche (Jean-Adolphe), rue Condorcet, 53, à Paris.

Delattre (le P.), rue des Récollets, 11, à Louvain.

* Delphin (G.), directeur de la Médersa, à Alger.

Deny (Jean), élève interprète, attaché au Consulat général, à Beyrouth.

* Derenbourg (Hartwig), membre de l'Institut, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue Henri-Martin, 30, à Paris.

* Des Michels (Abel), boulevard Riondet, 14, à Hyères.

Donner, professeur de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors.

Doumer, ancien gouverneur général de l'Indo-Chine, boulevard Suchet, 15, à Paris.

Doutté (Edmond), professeur aux Écoles supérieures d'Alger, boulevard Bru, à Mustapha Supérieur.

Dukas (Jules), rue des Petits-Hôtels, 9, à Paris.

Dumon (Raoul), élève diplômé de l'École du Louvre, rue de la Chaise, 10, à Paris.

* Durighello (Joseph-Ange), rue de Richelieu, 31, à Paris.

MM. *Dussaud (René), avenue Malakoff, 133, à Paris.

Duval (Rubens), professeur au Collège de France, rue de Sontay, 11, à Paris.

*Fargues (F.), Grande-Rue, 36, à Enghien-les-Bains (Seine-et-Oise).

Farjenel (F.), attaché au Ministère des finances, rue Régis, 6, à Paris.

Faure-Biguet (le général), rue de l'Abbaye-d'Ainay, 12, à Lyon.

*Favre (Léopold), rue des Granges, 6, à Genève.

Fell (Winand), professeur à l'Académie de Munster.

Ferrand (Gabriel), consul de France, à Stuttgart.

*Finot (Louis), directeur de l'École française d'archéologie de l'Extrême-Orient, à Hanoï.

Fossey (Ch.), docteur ès lettres, avenue de l'Observatoire, 1, à Paris.

Foucher (A.), maître de conférences à l'École des hautes études, rue de Staël, 16, à Paris.

*Gantin (J.), ingénieur, répétiteur libre à l'École des langues orientales vivantes, rue de la Pépinière, 1, à Paris.

Gaudefroy-Demombynes, secrétaire de l'École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

MM. Gauthier (Léon), chargé du cours de philosophie musulmane à l'École des lettres, rue Naudot, 4, à Mustapha (Alger).

* Gautier (Lucien), professeur de théologie, route de Chêne, 88, à Genève.

Graffin (Mgr), professeur de syriaque à l'Université catholique, rue d'Assas, 47, à Paris.

Greenup (Rev. A. W.), The principal's Lodge, St John's Hall, Highbury, N., à Londres.

Grenard (F.), vice-consul de France, à Erzeroum (Turquie d'Asie).

Grimault (Paul), château du Verger, par Seiches (Maine-et-Loire).

Guérinot (A.), docteur ès lettres, correcteur à l'Imprimerie nationale, quai des Célestins, 30, à Paris.

* Guieysse (Paul), député, ancien ministre des colonies, ingénieur hydrographe de la marine, rue Dante, 2, à Paris.

Guigues (le Dr P.), professeur à la Faculté française de médecine, à Beyrouth.

* Guimet (Émile), au Musée Guimet, place d'Iéna, à Paris.

* Günzburg (baron David de), 1re ligne, n° 4, à Saint-Pétersbourg.

Guy (Arthur), gérant du Consulat de France, à Zanzibar.

* Halévy (J.), professeur à l'École des hautes études, rue Aumaire, 26, à Paris.

MM. HALPHEN (Jules), avenue Victor-Hugo, 73, à Paris.

HAMEL (G.), ingénieur, à Astillero, province de Santander (Espagne).

* HAMY (le Dr), membre de l'Institut, conservateur du Musée d'ethnographie, rue Geoffroy-Saint-Hilaire, 36, à Paris.

* HARKAVY (Albert), bibliothécaire de la Bibliothèque impériale publique, à Saint-Pétersbourg.

HEBBELYNCK (Mgr Adolphe), recteur de l'Université, à Louvain (Belgique).

HENRY (Victor), professeur à la Faculté des lettres de Paris, rue Houdon, 95, à Sceaux.

* HÉRIOT-BUNOUST (l'abbé Louis), à Rome.

HÉROLD (Ferdinand), licencié ès lettres, ancien élève de l'École des chartes, rue Greuze, 20, à Paris.

* HILGENFELD (Dr. Heinrich), professeur à l'Université, Fürstengraben, 7, à Iéna.

HOUDAS, professeur à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Wagram, 29, à Paris.

HUART (Clément), secrétaire-interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue Madame, 43, à Paris.

HUBER (Edouard), membre de l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï.

HUBERT (Henry), agrégé d'histoire, rue Claude-Bernard, 74, à Paris.

M. Hyvernat (l'abbé), professeur à l'Université catholique, à Washington.

* Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

MM. Jeannier (A.), vice-consul de France, à Mogador (Maroc).

* Kemal Ali, secrétaire d'ambassade, à Benha (Égypte).

Kéraval (le D^{r}), médecin en chef à l'Asile de Ville-Évrard, avenue Ledru-Rollin, 95, au Perreux (Seine).

Kokovsoff (Paul de), professeur d'hébreu à l'Université impériale, à Saint-Pétersbourg.

Koulikovski (D.), professeur de sanscrit à l'Université de Kharkov.

Kouri, consul de France.

* Labourt (l'abbé Jérôme), vicaire de Saint-Louis-en-l'Île, rue Saint-Louis-en-l'Île, 19 *bis*, à Paris.

La Jonquière (Lunet de), chef de bataillon au 3e régiment de tirailleurs tonkinois, à la Tenaille, par Saint-Genis de Saintonge (Charente-Inférieure).

Lambert (Mayer), avenue Trudaine, 27, à Paris.

* Landberg (Carlo, comte de), docteur ès lettres, au château de Tützing (Haute-Bavière).

* Lanman (Charles), professeur de sanscrit à Harvard College, à Cambridge (Massachusetts).

MM. La Vallée-Poussin (Gaston de), professeur à l'Université, à Gand.

Leclerc (René), professeur à Médéa (Algérie).

Leclère (Adhémar), résident de France au Cambodge.

Lecomte (Georges), interprète-chancelier au Consulat de France, à Tien-tsin.

Ledoulx (Alphonse), deuxième drogman de l'ambassade de France, à Constantinople.

Leduc (Henri), consul de France à Yün nan fou (Chine).

Lefèvre (André), licencié ès lettres, rue Hautefeuille, 21, à Paris.

Lefèvre-Pontalis (Pierre), secrétaire d'ambassade, rue Montalivet, 3, à Paris.

* Leriche (Louis), vice-consul de France, à Rabat (Maroc).

Leroux (Ernest), éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

* Lestrange (Guy), via San Francesco Poverino, 3, à Florence.

Levé (Ferdinand), rue Cassette, 17, à Paris.

Lévi (Sylvain), professeur au Collège de France, rue Guy-de-la-Brosse, 9, à Paris.

Lévy (Isidore), maître de conférences à l'École pratique des hautes études, rue du Bouloi, 11, à Paris.

Loisy (l'abbé), boulevard Verd-Saint-Julien, 31, à Bellevue (Seine-et-Oise).

MM. Lorgeou (Édouard), professeur à l'École des langues orientales vivantes, à Paris.

Macler (Frédéric), attaché à la Bibliothèque nationale, rue Réaumur, 39, à Paris.

Madrolle (C.), explorateur, rue de Sablonville, 52, à Neuilly-sur-Seine.

Maigret, gérant du Consulat de France, à Casabianca (Maroc).

* Makhanoff, professeur au Séminaire religieux, à Kazan.

Marçais (W.), directeur de la Médersa, à Tlemcen.

Marchand (G.), chargé de l'agence consulaire de France, à Larache (Maroc).

* Margoliouth (David-Samuel), professeur d'arabe à l'Université, New-College, à Oxford.

Martin (l'abbé François), professeur à l'Université catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris.

* Maspero, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, directeur général des Musées d'Égypte, avenue de l'Observatoire, 24, à Paris.

Mauss (Marcel), agrégé de philosophie, rue Saint-Jacques, 31, à Paris.

Mehren (le D[r]), professeur de langues orientales, à Fredensborg, près Copenhague.

Meillet (Antoine), agrégé de grammaire,

directeur adjoint à l'École des hautes études, boulevard Saint-Michel, 24, à Paris.

Mlle MENANT (Delphine), rue Stanislas, 6, à Paris.

MM. MERCIER (E.), interprète-traducteur assermenté, membre associé de l'École des lettres d'Alger, rue Desmoyen, 19, à Constantine.

MERSIER (Albert), avocat à la Cour d'appel, élève diplômé de l'École des langues orientales vivantes, rue d'Aumale, 19, à Paris.

MERX (A.), professeur de langues orientales, à Heidelberg.

*MOCATTA (Frédéric-D.), Connaught Place, 9, à Londres.

MOHAMMED BEN BRAHAM, interprète judiciaire, à Oued-Athménia (Algérie).

MONDON-VIDAILHET, chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, avenue de Villiers, 20, à Paris.

MORET (Alexandre), maître de conférences à l'École des hautes études, avenue de Wagram, 114, à Paris.

MUIR (Sir William), Dean Park House, à Édimbourg.

*NAU (l'abbé), docteur ès sciences mathématiques, professeur d'analyse à l'Institut catholique, rue de Vaugirard, 74, à Paris.

NEW-YORK PUBLIC LIBRARY, à New-York.

NICOLAS (A.-L.-M.), premier interprète de la légation de France, à Téhéran.

MM. Nicolle (Henri), lieutenant au 1[er] régiment étranger, commandant le poste de Nam-Nang, cercle de Cao-Bang (Tonkin).

* Oppert (Jules), membre de l'Institut, professeur au Collège de France, rue de Sfax, 2, à Paris.
* Ostrorog (le comte Léon), conseiller légiste au Ministère de l'agriculture, des mines et forêts, à Constantinople.
* Ottavi (Paul), consul de France, à Zanzibar.

Parisot (Jean), à Plombières-les-Bains (Vosges).
* Pelliot (Paul), professeur de chinois à l'École française d'Extrême-Orient, à Hanoï.

Pereira (Estèves), capitaine du génie, Rua das Damas, 4, à Lisbonne.

Pereira (J. M. Marquès), chef de section au Ministère de la marine, à Lisbonne.
* Perruchon (Jules), élève diplômé de l'École des hautes études, avenue Duquesne, 40, à Paris.

Pfungst (D[r] Arthur), Gaertnerweg, 2, à Francfort-sur-le-Mein.
* Pijnappel, docteur et professeur de langues orientales, à Middelbourg.
* Pinart (Alphonse), à Paris.

Pognon, consul de France, à Alep.
* Pommier, juge au tribunal civil, au Blanc (Indre).

Popper (William), 260 West, 93[d] Street, à New-York.

MM. Prætorius (Frantz), Freiimfelderstrasse, 6, à Halle.

* Prym (le professeur E.), à Bonn.

Rapson (E. J.), attaché au British Museum, à Londres.

Rat (G.), secrétaire de la Chambre de commerce, à Toulon.

Ravaisse (P.), chargé de cours à l'École des langues orientales vivantes, boulevard Exelmans, 126, à Paris.

Rechid Saffet, traducteur à la Direction générale de la régie des tabacs, à Galata (Constantinople).

Regnaud (Paul), professeur de sanscrit à la Faculté des lettres de Lyon, chemin de Saint-Irénée, 22, à Sainte-Foix.

* Regnier (Adolphe), sous-bibliothécaire de l'Institut, rue de Seine, 1, à Paris.

Reinach (Lucien de), avenue Victor-Hugo, 178, à Paris.

Rettel (Stanislas de), drogman-chancelier du consulat de France, à Tauris (Perse).

Reuter (le Dr J. N.), docent de sanscrit et de philologie comparée à l'Université de Helsingfors, Boulevardsgaten, à Helsingfors.

* Revillout (E.), conservateur au Musée du Louvre, rue du Bac, 128, à Paris.

Ribier (le Dr Frédéric), médecin de la Société

de construction du chemin de fer indochinois, à Lao Kay (Tonkin).

MM.* Rimbaud, rue de l'Ermitage, 16, à Versailles.

* Rolland (E.), rue des Fossés-Saint-Bernard, 6, à Paris.

* Rouse (W. H. D.), Christ's College, à Cambridge.

Rouvier (le Dr Jules), professeur à la Faculté française de médecine, à Beyrouth.

Sabbathier, agrégé de l'Université, rue du Cardinal-Lemoine, 15, à Paris.

Sainson (Camille), vice-consul de France, à Mong-tze, *via* Hanoï (Tonkin).

Salmon (Georges), chargé de mission au Maroc, à Tanger.

* Saussure (L. de), lieutenant de vaisseau, rue Poulic, 14, à Brest.

Schahtachtinsky (Mohammed), rue Classique, 8, à Tiflis.

Schmidt (Valdemar), professeur à l'Université, Musées royaux, Frederiksholm Canal, 12, à Copenhague.

Schwab (M.), bibliothécaire à la Bibliothèque nationale, rue de Provence, 29, à Paris.

Senart (Émile), membre de l'Institut, rue François Ier, 18, à Paris.

* Simonsen, grand rabbin, à Copenhague.

Si saïd boulifa, professeur à l'École normale primaire, à la Bouzaréa, près Alger.

IMPRIMERIE NATIONALE.

MM. Sonneck (C.), professeur à l'École coloniale, rue d'Assas, 24, à Paris.

Soulié (Georges), élève-interprète au Consulat général de France, à Shanghaï.

Specht (Édouard), rue du Faubourg-Saint-Honoré, 195, à Paris.

Spiro (Jean), professeur à l'Université de Lausanne, à Vufflens-la-Ville (Suisse).

Stein (Dr M. Aurel), Inspector general of Education and Archæological Survey, N. W. Frontier Province and Baluchistan, à Peshawar (Inde).

Strehly, professeur au lycée Louis-le-Grand, rue de Vaugirard, 16, à Paris.

Strong (Arthur), 36, Grosvenor Road, London, S. W.

Stumme (H.), professeur à l'Université, Südstrasse, 115, à Leipzig.

Tamamchef, ancien directeur de la Banque de Tiflis, boulevard Saint-Michel, 117, à Paris.

Thatcher (G. W.), professeur, Mansfield College, Oxford.

Theillet, rue de la Harpe, 45, à Paris.

Thureau-Dangin (F.), élève de l'École des hautes études, rue Barbet-de-Jouy, 26, à Paris.

Touhami ben Larbi, interprète de 1re classe près la justice de paix, à Oran (Algérie).

MM. Tournier, lieutenant-colonel, résident supérieur au Laos, boulevard Haussmann, 118, à Paris.

*Turrettini (François), rue de l'Hôtel-de-Ville, 8, à Genève.

Vaux (Baron Carra de), rue de la Trémoille, 6, à Paris.

Vernes (Maurice), directeur adjoint à l'École des hautes études, rue Boissonade, 3, à Paris.

Vilbert (Marcel), secrétaire général à la direction des phares ottomans, à Constantinople.

Vinson (Julien), professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue de l'Université, 58, à Paris.

Virolleaud (Ch.), chargé d'un cours d'assyriologie à l'Université de Lyon, quai de la Guillotière, 31, à Lyon.

Vissière (Arnold), consul de France, secrétaire interprète du Gouvernement, professeur à l'École des langues orientales vivantes, rue du Ranelagh, 44, à Paris.

Vogüé (le marquis Melchior de), membre de l'Institut, ancien ambassadeur de France à Vienne, rue Fabert, 2, à Paris.

*Weil (Raymond), capitaine du génie, rue Saint-Louis-en-l'Île, 79, à Paris.

MM. Wilhelm (Eug.), professeur à l'Université d'Iéna.
*Wyse (L.-N. Bonaparte), villa Isthmia, au Cap-Brun, par Toulon.

Yanni (G.), à Tripoli de Syrie.

Zayât (Habib), à la Banque impériale ottomane, à Damas.
Zeitlin (Maurice), rabbin, diplômé de l'École des hautes études, place des Vosges, 19, à Paris.
*Zographos (S. Exc. Christaki Efendi), avenue Hoche, 22, à Paris.

II

LISTE DES SOCIÉTÉS SAVANTES ET DES REVUES

AVEC LESQUELLES

LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE ÉCHANGE SES PUBLICATIONS.

Académie de Lisbonne.

Académie impériale de Saint-Pétersbourg.

Société impériale russe d'archéologie, à Saint-Pétersbourg.

Royal Asiatic Society of London.

Royal Asiatic Society of Bengal, Park Street, 57, à Calcutta.

Deutsche morgenländische Gesellschaft, à Halle.

American Oriental Society, à New-Haven (États-Unis).

Societa Asiatica Italiana, à Florence.

Royal Asiatic Society of Japan, à Tokio.

Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, à Bombay.

China Branch of the Royal Asiatic Society, à Shanghaï.

Asiatic Society, à Seoul (Corée).

The Peking Oriental Society, à Pékin.

Société des Études juives, rue Saint-Georges, 17, à Paris.

Société des Bollandistes, rue des Ursulines, 14, à Bruxelles.

Harper's University (American Journal of Semitic languages and literatures), à Chicago.

Archæological Institute of America. 38, Quincy Street, Cambridge (États-Unis).

Reale Accademia dei Lincei, à Rome.

John Hopkins University, à Baltimore (États-Unis).

Société finno-ougrienne, à Helsingfors.

Société de géographie de Paris.

Société de géographie de Genève.

Royal Geographical Society, à Londres.

Société des sciences de Batavia.

Société historique algérienne.

Deutsche Gesellschaft für Natur- und Voelkerkunde Ostasiens, à Tokio.

Société de philologie, à Paris.

Provincial Museum, à Lukhnow.

The Japan Society, 20, Hannover Square, à Londres.

Indian Antiquary, à Bombay.

Polybiblion, à Paris.

Société de linguistique, à la Sorbonne, à Paris.

École française d'Athènes.

Literary Society, Pantheon's Road, à Madras.

Université royale, à Upsal (Suède).

Institut catholique de Toulouse.

École française d'Extrême-Orient, à Hanoï.

Institut égyptien, au Caire.

Seminar für orientalische Sprachen, Zeughaus, à Berlin.

Université catholique, à Beyrouth.

Revue de l'Histoire des religions.

American Journal of Archæology, à Princeton.

Revue de l'Orient chrétien, rue du Regard, 20, à Paris.

Revue biblique, au Couvent de Saint-Étienne, à Jérusalem.

Bessarione (Mgr Niccolò Marini), piazza San Pantaleo, 3, à Rome.

Le Sphinx (M. le professeur Karl Piehl, directeur), à Upsal.

Ministère de l'instruction publique, à Paris.

École des langues orientales vivantes, rue de Lille, 2, à Paris.

Séminaire des missions étrangères, rue du Bac, 128, à Paris.

Séminaire de Saint-Sulpice, à Paris.

Bibliothèque du Ministère de la guerre.

Bibliothèque du Chapitre métropolitain, à l'église Notre-Dame, à Paris.

Bibliothèque de l'Arsenal, rue de Sully, 1, à Paris.

Bibliothèque Sainte-Geneviève, place du Panthéon, à Paris.

Bibliothèque Mazarine, quai Conti, 23, à Paris.

Bibliothèque de l'Université, à la Sorbonne.

Bibliothèque du Muséum d'histoire naturelle, rue de Buffon, 2, à Paris.

Bibliothèque du Collège de France.

École normale supérieure, rue d'Ulm, 45, à Paris

Bibliothèque nationale.

Séminaire israélite, rue Vauquelin, 9, à Paris.

Faculté de droit, place du Panthéon, à Paris.

Parlement de Québec (Canada).

Les bibliothèques d'Aix (en Provence), — de Moulins, — de Rennes, — d'Annecy, — de Laon, — de Périgueux, — de Saint-Malo, — des Bénédictins de Solesmes, — de Toulouse, — de Beauvais, — de Chambéry, — de Nice, — de Reims, — de Rouen, — de l'Île de la Réunion, — de Strasbourg, — de Bourges, — de Tours, — de Metz, — de Nancy, — de Nantes, — de Narbonne, — d'Orléans, — de Pau, — d'Arras, — universitaire de Lyon, — de Marseille, — de Montpellier (Faculté de médecine et Bibliothèque publique), — de Montauban, — de Valenciennes, — de Versailles, — de Clermont-Ferrand, — de Constantine, — de Dijon, — de Grenoble, — du Havre, — de Lille, — de Douai, — d'Aurillac, — de Besançon, — de Bordeaux (Bibliothèque publique et Université), — de Poitiers, — de Caen, — de Carcassonne, — de Carpentras, — d'Ajaccio, — d'Amiens, — d'Angers, — de Troyes, — d'Avignon, — de Chartres, — d'Alger, — d'Avranches.

III

LISTE DES OUVRAGES
PUBLIÉS PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

En vente chez M. Ernest Leroux, éditeur, rue Bonaparte, 28, à Paris.

JOURNAL ASIATIQUE, publié depuis 1822. La collection est en partie épuisée.
Chaque année........................... 25 fr.

CHOIX DE FABLES ARMÉNIENNES du docteur Vartan, en arménien et en français, par J. Saint-Martin et Zohrab. *Paris*, 1825, in-8°........................... 3 fr.

ÉLÉMENTS DE LA GRAMMAIRE JAPONAISE, par le P. Rodriguez, traduits du portugais par M. C. Landresse, etc. *Paris*, 1825, in-8°. — Supplément à la grammaire japonaise, etc. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)............... 7 fr 50

ESSAI SUR LE PÂLI, ou langue sacrée de la presqu'île au delà du Gange, par MM. E. Burnouf et Lassen. *Paris*, 1826, in-8°. (Épuisé.)........................... 15 fr.

MENG-TSEU VEL MENCIUM, latina interpretatione ad interpretationem tartaricam utramque recensita instruxit, et perpetuo commentario e Sinicis deprompto illustravit Stanislas Julien. *Lutetiæ Parisiorum*, 1824, 1 vol. in-8°. 9 fr.

YADJNADATTABADHA, OU LA MORT D'YADJNADATTA, épisode extrait du Râmâyana, poème épique sanscrit, donné avec le texte gravé, une analyse grammaticale très détaillée, une traduction française et des notes, par A.-L. Chézy, et suivi d'une traduction latine littérale, par J.-L. Burnouf. *Paris*, 1826, in-4°, avec quinze planches........ 9 fr.

VOCABULAIRE DE LA LANGUE GÉORGIENNE, par J. Klaproth. *Paris*, 1827, in-8°....................... 7 fr. 50

Élégie sur la Prise d'Édesse par les Musulmans, par Nersès Klaietsi, patriarche d'Arménie, publiée pour la première fois en arménien, revue par le docteur Zohrab. *Paris*, 1828, in-8° .... 4 fr. 50

La Reconnaissance de Sacountalâ, drame sanscrit et prâcrit de Câlidâsa, publié pour la première fois sur un manuscrit unique de la Bibliothèque du Roi, accompagné d'une traduction française, de notes philologiques, critiques et littéraires, et suivi d'un appendice, par A.-L. Chézy. *Paris*, 1830, in-4°, avec une planche ..... 12 fr.

Chronique géorgienne, traduite par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1830, grand in-8° .... 9 fr.

Chrestomathie chinoise (publiée par Klaproth). *Paris*, 1833, in-8° .... 9 fr.

Éléments de la langue géorgienne, par M. Brosset. *Paris*, Imprimerie royale, 1837, in-8° .... 9 fr.

Géographie d'Abou'lféda, texte arabe publié par Reinaud et le baron de Slane. *Paris*, Imprimerie royale, 1840, in-4° .... 24 fr.

Râdjatarangini, ou Histoire des rois du Kachmîr, texte sanscrit traduit en français, par M. Troyer. *Paris*, Imprimerie nationale, 3 forts vol. in-8° .... 20 fr.

COLLECTION D'AUTEURS ORIENTAUX.

Les Voyages d'Ibn Batoutah, texte arabe et traduction par MM. C. Defrémery, membre de l'Institut, et Sanguinetti. *Paris*, Imprimerie nationale, 4 vol. in-8°. Chaque volume .... 7 fr. 50

Table alphabétique des Voyages d'Ibn Batoutah. *Paris*, 1859, in-8° .... 2 fr.

LES PRAIRIES D'OR DE MAÇOUDI, texte arabe et traduction par M. Barbier de Meynard, membre de l'Institut (les trois premiers volumes en collaboration avec M. Pavet de Courteille, membre de l'Institut). 9 vol. in-8°. (Le tome IX comprenant l'Index.) Chaque volume........ 7 fr. 50

LE LIVRE DE L'AVERTISSEMENT (*Kitâb et-tenbîh*), de Maçoudi, traduit et annoté par le baron Carra de Vaux. 1 fort vol. in-8°. 1897.......................... 7 fr. 50

PRÉCIS DE LÉGISLATION MUSULMANE, suivant le rite malékite, par Sidi Khalil. Nouvelle édition (1901)......... 6 fr.

LE MAHÂVASTU, texte sanscrit, publié pour la première fois, avec des Introductions et un Commentaire, par M. Ém. Senart, membre de l'Institut. 3 forts volumes in-8°. Chaque volume .... 25 fr.

CHANTS POPULAIRES DES AFGHANS, recueillis, publiés et traduits par James Darmesteter, professeur au Collège de France. Précédés d'une Introduction sur la langue, l'histoire et la littérature des Afghans. 1 fort vol. in-8°.. 20 fr.

JOURNAL D'UN VOYAGE EN ARABIE (1883-1884), par Charles Huber. Un fort volume in-8°, illustré de dessins dans le texte et accompagné de planches et croquis...... 30 fr.

Publication encouragée par la Société asiatique :

LES MÉMOIRES HISTORIQUES DE SE-MA TS'IEN, traduits du chinois et annotés par Édouard Chavannes, membre de l'Institut, professeur au Collège de France.
Tome Ier, in-8°.......................... 16 fr.
Tome II, in-8°.......................... 20 fr.
Tome III, première partie, in-8°.............. 10 fr.
Tome III, deuxième partie, in-8°.............. 16 fr.
Tome IV, in-8°.......................... 20 fr.

Nota. Les Membres de la Société qui s'adresseront *directement* au libraire de la Société, M. Ernest Leroux, rue Bonaparte, 28, à Paris, auront droit à une remise de 33 p. o/o sur les prix de tous les ouvrages ci-dessus, à l'exception du *Journal asiatique*.

RÉCIT EN DIALECTE TLEMCÉNIEN,

PAR

'ABD EL 'AZIZ ZENAGUI.

La phonétique et la morphologie du dialecte de Tlemcen ont été étudiées d'une façon définitive par M. Marçais dans un livre qui marque une étape de la grammaire maghribine en France. Des travaux poursuivis sur ce modèle dans les divers centres de l'Afrique Mineure fourniront la matière d'un travail d'ensemble, et l'on pourra en même temps aborder l'étude de la syntaxe, qui doit être précédée de la publication de textes et dont le plan a été excellemment tracé par Spitta-bey dans sa grammaire égyptienne. M. Marçais, pour le dialecte de Tlemcen, en a donné de fort intéressants. Il m'a paru qu'il serait utile d'écrire un récit, dont le fond pourrait être inventé à plaisir, mais dont la forme serait toute locale et vivante, tout imprégnée d'idiotismes non encore fixés par l'écriture, et cependant naturelle. M. Zenagui l'a tenté; le lecteur jugera s'il a réussi: son orthographe, volontairement incorrecte parfois, a été respectée. Il eût été possible de publier ce récit soit en transcription seule, soit en caractères arabes et en transcription : nous avons craint, en adoptant le premier mode, de troubler d'anciennes mœurs, et, en suivant le second, d'allonger notre travail au delà du convenable. D'ailleurs, pour la prononciation, comme pour la morphologie, nous renvoyons une fois pour toutes au livre de M. Marçais. Notre traduction rend aussi strictement que nous l'avons pu la familiarité rapide du texte arabe. Des notes très succinctes accompagnent ce petit écrit.

GAUDEFROY-DEMOMBYNES.

اسمعوا يا ناس نحكي لكم قصّة عجيبة تظهر لكم عجّايبة وهي صحيحة ما فيها شكّ كنت سمعتها من شيخ كبير رجل من ثقاة الله واحد النّهار كنّا مجتمعين في حانوت وكان معنا هذا الشّيخ قال لنا يا اولادي انتما ما زلتوا ذراري صغار عقلكم طايش وحبّيت اليوم نرشدكم لطريق الخير وبدا يحكي قال

كان الفقيه سي عبد القادر الدّحّاوي الله يرحمه ويزاوده بالمغفرة رجل من اولياء الله وكانت عليه هيبة عظيمة كي يقعز القندوز عنده ركبته يسلّك لوحته يحسّ بروحه قدّام واحد السّبع تبارك الله قوايمه يرتعدوا و وجهه مشناف وكان الشّيخ الله يرحمه عنده لحن يفتّت الحجر واذا طلق حلقه بالقراية تسمعه يزهر زهير و يبكّي الحجرة الصّمّاء و يوقّف الطّير اذا فات — ايّه فاين مشى ذاك الزّمان وفاين مشاوا مواليه — وكنّا محترسين في القراية و خصّ امّاه الّي ما يكون شيء حاضر قبل طلوع الشّمس وكنّا متعاندين اشكون ينوض بكري يعرض لوحته الاوّل ويمحيها قبل القنادز وكان بيننا واحد المخطوط واحد الثّقيل واحد السّامط راسه كالزّنزلة · عمره ما يحفظ لوحته كيف النّاس عيّا الطّالب يعايره عياوا القنادز يضحكوا عليه وما قرات فيه حتّى مصيبة النّهار كاه العام و ما طال دايم يدخل هو التّالي للجامع العايدة

تزعف عليه الطّالب وحلف غيلّا يشرب من دمه واحد النّهار على الثّمانية و نصف هو داخل يتقنّدا والفقيه وى لزوج قنادز قاموا بالخفّ فيقبوه وحطّوه كالشّكارة قدّام الطّالب جابوا كنّاس كتّبوه و علّقوا له رجليه رفد الطّالب قضيب من ذوك الغلّاظ وطاح عليه اضرب اضرب وهو يقول عوّ يا سيّدي ما نعاود شئ الله يرحم ناتة الله يرحم سيّدي اعيا يرغب وماكانش كي شبع منه الطّالب قال اطلقوا ولد الحرام وقال له قم يا غليظ الرّأس يا عرّة افرانك يالّى ما عندك قلب العايدة مسحه بالسّب والنّعيل ـ وليّه تقول انتهى ـ ابدًا الغدوة ما قام شئ بكري خاف يجي وحده جابته أمّاه و رغبت عليه الطّالب وقالت يا سيّدي وليدك صغير وما عنده قمنة سامحه لي هذه المرّة الله يعطّف عليك لالّه ستّي الوصيلة قال لها الطّالب هذه المرّة راني نسامحه في وجهك ومرّة اخرى اذا عاود ما يلوم الّا نفسه دخل كالقطّ نحّى صبّاطه وجاء لحالشّوكة وتقرّد لوحته في يده و هو يتزهزم كالّي محسوب يقرأ بالفمّ عينيه منتفخين كالشّكاوى ومحمّرين بالعماش تقول عمره ما غسل وجهه رجليه من كثرة الوسخ تزرع فيهم الكابوية ينبتوا يدين جلّابته محمّرين بالخنونة وصبعه دايم في فمه كالولد الصّغير و الّا في نيفه الكل القنادز عافوه و العياذ بالله واذا كانت شئ زردة في الجامع

والّا في الدّار حتّى واحد ما يحبّ يقعد قدّامه واحد النّهار أمّاه جات تشكى به الطّالب على خاطر ضربها وصاح فيها وما خلّى لها جدّ راقد خلاته حتى دخل ودخلت من وراه قالت آيّوه سيّدي ما تنهى شئ عليّ هذا الولد راه محمّقني ومتلّعني ومحرّجني على عقلي خواتاته ما ها معه في خير اولاد الجيران ما ها معه في خير كلّ يوم تدخل عليّ مراة جديدة تنعر على ولدها هذا الشّئ بزّاف عيّيت صابرة عيّيت نكابر فيه وما نفعتني معه مكابرة تقول بوهوش آ سيّدي ما يحشم من كبير ما يتّقى من صغير بوه! ليّه هكذا الذّراري عييت نشوف ما شفت شئ مثله في القبّاحة ها هو بين يديك ودبّر راسك معه ومنين جاءت خارجة قالت الله يسترك آسيّدي

الطّالب عمل بروحه ما جاب خبر فوّت عليه شويّة وانتهض فيه نُض تعرض يا كلب جاء عند ركبة الطّالب و بدا يبتبت قال له تكلّم بالقوى يا عدو الله و هو ما كان شئ حافظ لوحته قال له آش نقولوا لك وكّلنا عليك الّي ما يحول ما يزول ما نفع فيك سبّ و ما غرى فيك ضرب هذا راس الحمار يا ودّى اذهب من قدّامي ودرّق عليّ خيالك منين جاء نايض و دموعه على خدّه هرق الدّواية على كساة الطّالب — وكان كي شراها جديدة — راني نشوف الطّالب الله يرحمه تقّضوا

عينيه و انقلعوا سنانه وقلنا ماكان سلاك اليوم وكلّ الّي كانت شيء فيه حلقة قال اليوم نهاري وقلبه يضرب فيه الطّبل شويّة شويّة والفقيه تبسّم بالضّحك وقال لا حول و لا قوّة الّا بالله العلى العظيم وكان من عادته الله يرحمه كلّما تصير شيء حاجة يعيد لنا قصّة شافها في الكتب وكي تبسّم كان تفكّر حكاية الخادم الّي طيّحت الخصّة نتاع الفطور من يدها قدّام سيّدها قالت له و الكاظمين الغيظ قال لها راني كضمت غيظي زادت والعافين عن النّاس قال لها راني عفيت عليك زادت و الله يحبّ المحسنين قال لها روح ربك محرّرة لوجه الله العظيم ناض تلميذ ومشى للقهوة و الّا للحمام جاب الماء السّخون و رفد الفقيه طرف صابون في يده وقطف الكسا وكي نشفت قعد موضع السّماق اصفر وبقى الفقيه كلّما يشوف ذاك الموضع يتبسّم و ذاك القندوز من كثرة الخوف الّي كان فيه ذاك النّهار طيّر الماء تحته من ذاك الوقت سمّيناه البوّال و ما زالت كنية فيه حتّى مات وكي صلّى الفقيه العصر و قرّب وقت العراضة عمل بروحه يموت باش يطلقه الطّالب و ما يعرض شي لوحته فاق به الطّالب لكن ملّ منه ومن تريبته قال له اتترك لداركم «مضيًّا و لا يرجعون» وكي وصل لدارهم بدا ينقّز كالجنّ و ما نزلت عليه حتّى حبوبة نسى ذاك الضّرب ونسى كلّ شي ما عنده قلب

كالحمار منين يتمرّغ ينسى الثّفل الّي كان عليه ويبدا يرعبط ماخوذه يطلع للعوفي ماخوذه يهبط للسعلي ماخوذه يتشبّط مع البيبان كالفطّ و هو هكذا حاصل في العجب هو دخل اتّاه و هو جاء سافر كالزّيت على بو مغصّ زفّى له : جلّول! و هو عارف اتّاه الضّربة الّا ولى يزفى عليه على وجهه الّى ما غسله شيّ خرج على باب الدّار يجري على اشدّ المنع عاود زفّى له : جلّول! و لا أحد يجاوبه فال هذا العرخ راه تلع و زفّى لمراءته : فاينّك! فال لها انتنا تفعد دايم هاملة هذا اليشير الّى ربّي صابنا به ما تغسل له وجهه ما تبدّل له حوايجه و هو عار وجوهنا في السّوف ولوكان هو ما عنده شيّ العفل الناس ما ينتبهوا له شيّ له يفولوا هذا امّاه فلانة واتّاه فلان فالت له حتّى انتنا يا ذاك الرّجل بركة ما تخرخر ربك عارفه يسمع كلامي والّا يفعد فدّامي هذا غيل يدخل ما نعرفه فاين راه يزرنن ها هو منّا ها هو منّاك تفول ساكنينه ذوك النّاس ما بافي لي غيل نعبيه لسيّدي لحسن بن مخلوف جبّار العفل المتلوف فال لها واش ربك ترى عادة من غدة اهمل يدك في يده ومشيوا بزّوج بخّره بحالصّولدي جاوي بالك يحنّ عليه السّيّد و يعطيه شويّة نتاع الزّرّانة و اذا حبّيت زد حتّى حالجّدادة اشريها وجرّيوا في الوالي شويّة نتاع الدّم باش تكون الزّيارة مفبولة فالت له حتّى

انا حلّيت الكتاب ذاك النّهار وقال لي على جدادة حبّيّة نذبحها نشرة بالقمح لسيّدي يعقوب قال لها ابوه منّاين هكذا خلّى حتّى لنهار النّفقة راهي قريبة و اشرى زوج جدادات واحدة لسيّدي يعقوب واحد لسيّدي لحسن بن مخلوف وما نشربوا شيء اللّحم ذاك النّهار قالت له بالنّيّة و أنا غدوة نمشي ثانيا عند القزّانة ونشوفها آسم تقول لي روهم نعتوا لي واحد الشّرقيّة تخرج لبنآدم على كلّ شيء ذاك النّهار مشات لها لجارة الّي ريهي في الطّلاق مع رجلها و حبّ يزوج عليها على خاطر الولادة خرجت لها على كلّ شيء وقالت لها اقصد الصّلاح والنّاس الملاح واجرى على رأسك قبل لا يعملها بك قال لها اشكون هذا لجارة قالت فاطمة بنت معمّر الّي تسكن في الدّار القاعية هذيك الّي مات عليها الرّجل وخلاها لمجالة حتّى زوجت مع هذا المكعّس الّي راه مشعّبها على الولادة و هي من بكري ربّي ماحبّشي يعطيها في الولادة عيّات تطرب الطّنجية عيّات تأكل في العقصة و ربّي ماسخّر لها شيء غطب عليها الرّجل وطاحت عليه بالسّحاحر والعقاقر حتّى ولّى بين يديها تقول له وقف يوقف تقول له قعد يقعد بالقمح مسكين ما زاد غيل شويّة بعد ذاك الشّرّ و مات و رأني خايفة تعاود تسحر هذا اذا قعد هكذا على خاطر هي انضمارية و

تعرب لهذا التّحور و لمواليه كيش يعملوه خلّينا من هذا الهدرة

الغدوة عباته يمّاه معها لواحد العرس لا يا ربّي لحالتّشليل و هو فدّ الزّقاح جات الطّيّابة ليمّاه وفالت لها لا خيتي الحبيبة ما تعاود شئ تدخّل ولدك للحمّام راه عازب بسلامته فالت لها يمّاه وليدي ما زال صغير ما يعرب حتّى حبّة فالت لها الطّيّابة ربك تفول الصّحّ و الّا ريك تطنز عليّ ذاك النّهار وليد اصغر منه وشارطوا بيه النّسوانات الهايجات

باباه كي تحقّف بالّي ما يكون منه شئ دخّله للصّنعة خدم امّيمات الدّرّاز و ما رجع مدوّر غير بستّة و ستّين كشبعة واعطاها للهربة نهار ڢي الوربط ونهار ڢي الصّبصيبع و هو مخلّى المعلّم معطّل على الجعاب حالنّهار هو داخل للدّرّاز و المعلّم ربد النّزف ڢي يده وعطاه به للكمّارة خطاه على خاطر اليشير خنس وجاء طاج على البريبرة كسّرها و بفى كمّه حاصل ڢي أذن الرّضّانة و السّفى كان محطوط على المطوى انهرف له على وجهه

المعلّم طلب منه بالشّرع و فال لباباه ما تخدّم شئ ولدك يا لوكان تزيد عليه الدّراهم من يدك هذا عبريت من عباريت سيّدنا سليمان لوكان بيه لخير لوكان راه فابض لوحته

و بغى منوّر كيوليدات النّاس الّي اعطاهم ربّي و يجاوا خرج هربان حالته لا حالة و فمه معمّر بالسّبّ والصّياح ما خلّى صانع ما خلّى ردّاد و قال شيّ كلام ينقطع عليه اللّسان

همله باباه و قعد غير من السّوق للدّار يختّف في امّاه خالطا اولاد الحرام و بدا يقعد معهم في القهوة على الضّحك و القرنابي والقمار الّي هيّج اولاد النّاس ويفلّسهم و جمع العيوب الكلّ نتاع الدّنيا يلعب الرّوندة والطّرونبو والبازقة والدامينو و القزّة و جاندو و حتّى الشّيش بيش والهبّ ياك و بدا يكمي الدّخّان بلا عيب عليه و هو قدّ العلّوس روح يا زمان و اتى يا زمان و هو قاعد بلا خدمة لا ضمة وكان اباه يخير عليه مستقر على خدمته كانت عنده حانوت في القيسارية يبيع فيها الحرير و مرزايا و الكسى و البرانص و الخيرات نتاع ربّي وكانت البركة ذاك الوقت الدّراهم يدخلوا على الانسان كالحشيش والرّيش ما تعرف منااين يطيحوا عليه ما شيّ كي اليوم الرّجل يضلّ يزنزه في الحانوت ما يصوّر شيّ حتّى المضروب ها هو تعوت على موالين الحوانت تصيبهم واحد مورّك و الاخر راقد و الذّبّان داخل له من فمه و هذا جامع عليه رباعة و هو يشكل عليهم و هذاك قابض تاقتار في يده و هو يخمّم يرق يعوت شيّ واحد على باب حانوته يكون

يعرب الكتيبة و لحساب يفيد له الطّلف و الّا حاجة اخرى

وكان باباه ما يعرب شئ يكتب و ما يعرب شئ يحطّ الغباري وكان يتمنّى على ربّي برزقه واحد الصّابي يقرّيه باش يعاونه و لو في الكتبة خرج له هذا المسلوب معلّس

امّاه واحد النّهار ضربت الرّأي في الرّأي وقالت لبّاه ايّا نزوّجوه لا حادر يرجع للطّريف خمّوا في هذا الدّعوة واتّفقوا ياخذوا له بنت عمّه وكانت بدات تتعتّف يمكن كان في عمرها عشر سنين و الّا أحداش كانت كي بدات تتخبّأ حجبوها والديها صغيرة على خاطر كان عظمها قوي يعاودوا عليها يشيرة مليحة الوجه مدوّر والفم كالخاتم والنّيف يلعب عليه الرّيح و العينين مشركين كحل كالتّوت ولحاجب هلال و السرّ يقطر من جبهتها والسّالف ينجرّ مع الأرض بالصّحّ ما عندها يدين كانت مشغّبة امّاها ما تقضى ما تنضى ما تعجن ما تفتل حتّى لخبز كانت تعجز تعبّيه للفرّان تكون في باب الدّار واقفة و امّاها تحشّم في النّاس يوصّلوا لها الميدة للفرّان

مشاوا يخطبوها جاء اباها ما حبّشي يعطيها لذاك الهايم قالت له مرأته و كانت تعرف بنتها خالية أبوه الرّجل هذه بنت عمّه و أعطاه الشّرع يرفدها من على الكرسي و حتّى البنت كانت كي تسمع النّاس يهدروا لها على زواج بن عمّها

تبيّن الكره و شحال من مرّة سمعتها امّاها تدندن بهذا الحوفي

نهاتني يمّا على وقوف باب الدّار
و زواج بنادي العموم غدّار بن غدّار
و زواج بنادي الخال كيّة بلا مصمار
و زواج البرّاني كالحليب في البلّار

الكلّ هذا الشّيء وربّي مقدّر لهم ما كان الّا يزوّجوا مشاوا للجامع قراوا الفاتحة عمّروا الحنّة و صيفطوها لدار البنت عملوا الملاك و زادوا ايّامات و اتّفقوا على الدّفوع نهار الخميس على العشوة نتاع الصّباح عرضوا جماعة فتاع النّاس و جمعوا احبابهم و صدّوا لجامع سيّدي البنّا و كانت البنت انعطات بربعماية حضّروا الدّفوع الدحّ حسبوه بماية و النّاب بعشرين و الجوهر بستّين و زوجتاين ونايس و هذا ما كان جاء ابّاها حلف بيمينه ما يعطي شيء البنت غيل احطّت له تمّ ربعين دورو خسارة و ابّاه نتاع الولد حرن ما حبّ شيء يدفع صولدي أحمر اعياوا يجاهيوا بيه النّاس قال لهم لا يا سيّدي هذا الشّيء بالزّاب عليّ اللّهم ارضى بطبع الصّلح على عشرين جبدها و يده ترعش زادوا ثمنيّام و قاموا أحباب العروس و العروسة يستأذنوا للعرس ما بقات شيء مراءة في تلمسان الّي ما عرضوها شيء ما تسمع غير بيك ربّي ما تجيء تفرح

لي بوليدي هذا ما نكسب غير عوينة واحدة قدّمت لك الشّبّاك ما تجئ للتّشليل تحضر لبنيّتي في الخروج واقّ نهار الوشي تشوف بعويناتك لالّا! هذا ربّك محبوسة عمرك ما تخرج ايوه بعد ذيك اللويلة اقّ و نحى اذا عندك شئ قرنونش في قلبك ايّوه تهالّه الله يعطف عليك سيّد الحاجّ العربي بنيتك ري عاتق بسلامتها و ما تجيوك شئ اذا ما فرحت شئ بوليدنا و ايّاك احنا احباب و نساب و بيناتنا الدّم و الجورة ليّه راحنا بعاد على بعضنا بعض نهار التّشليل جات بنت كليلة للحمام و ما بغات حتّى مراة ماجابت شئ بنتها تشطح ذاك النّهار واحدة من واحدة باش تطهّر بنتها للخطّابات و واحدة من الاخرى باش تزقّي بنتها و تفرح بها و زيد بزيادة كانوا الأعراس ما بداو شئ و جاء هذاك على الشّوق خرّجوا العروسة بالولاول و قان جاوا للمدرس صابوا العروس مع الذّريورين يلعب النّيبلي و الزّرابط و بداوا النّسا يقزدروا فيه ايّ و الله هذا الّي غدا عنده الوشي راه هكذا هذا راه بالقمنة و يعرف قدر المرأة هذا بعيزّوا الّي قاموا يعملوا له الشّان هذا الّي ري عليه قايمة القيامة هذا هذا و هما زايدين فيه حتّى وصّلوا المرأة للدّار و يمّاه خايفة غيل من واحد العين تطرطق فيه و يشتفاوها الأعدا و الحسّاد و الّي يكرهوها

نهار الوشي بعد الّي عرض النّاس مع شئ دقّيش مشى قعد يرق اصحابه بي القهوة وكي اظلم الليل عند العشا دخّلوه الوقّابين للدّار كالعادة جاءوا الهاليّين و حضروا النّاس الكبار غيل من اصحاب القيسّاريّة و روح جات حالّيلة توقّب الطّير و ختمها لحاجّ حمّادي الله يرحمه بشئ قصائد على مولى عبد القادر الجيلالي و على سيّدى بومدين المغيث الله يغاوى حرمهم و ينبّعنا ببركتهم للصّباح مشا عند الحبّاب جاءوا الوقّابين حسّنوا رؤسهم و مشاوا يبعطروا بي دار العروس و من بعد خرجوا مشاوا للحمّام جاءوا النّسا للتّقيّل و انتصبوا البناك و الكراسي ما بقى بروش ما بقى مجنوح ما بقى قرابطن ما بقاوا قاطات و بقاوا الشّابّات زُوخ علىّ نزوخ عليك و ها يجوجيوا مع بعضهم بعض هذي تقول لهدي اشكون ها ذيك الّي ري محيّطة منّاك هذيك باطمة بنت معمّر الّي ري بي الهواس دايم مع رجلها هذا سمعت قالوا طلّقها و ما بقى شئ حبّ يطلقها والّا يقعد زواجهم ما شئ زواج و عشرتهم ما شئ عشرة هذا رجلها أحمق على الولد وكلمة تيناش ترشيه و تخرّجه على عقله و هذيك الّي ري قدّامها لالّا خيتي على ذاك القرجطان العزيز و من كسبه — لو كان الّا جاء عليها — و هذيك الّي ريه مبرّعة بوق البنك قدّام النّجاصة — هذيك مرأة لخوجة الّي اعطاها ربّي

هذا رجلها يشوف فيها و يقول غدا العيد و قعد يفرغ عليها ربك تشوف الودنين مشرّكين و الصّدر مطرطق النّاب و الخرصة و الشّركة توصل للصّرّة و الدّح و المسايس نتاع الذّهب و الخلخال و الرّديف و القرفطان و الغاط هذا ماڙا لي بنتك تطيح في واحد الرّجل معدّل كيفها كانت كالعود كي زوجت و اليوم ربات لك الشّحمة و اللّحمة و ربهى تتعلّق من جنابها كلّ شئ من السّعد (ماشية و تعلّى قالت لها السّعد علّاني ماشية و تدلّى قالت لها السّعد دلّاني) ها الكلّ ذاك السّعد بنتي نصيب لها حالرّجل كي هذاك ما خصّني حتى تشوف بنيتي ذيك الشّوفة — و هذيك المغبونة اللّي ري قاعدة قدّام العتبة — هذيك بنت الخير و الخمير اللّي ربّي عقّب عليها كي دخل الرّومي كان اباها يحكم في الدّنيا كامل العسولات و السّمونات و الكبوشات داخلة عليهم من العروبيّة و نهار اللّي زوّج اباها مصبع ايّام في سبع ايّام و الطّبولات ترعد عندهم في الدّار خيتي الحبيبة على ذاك الزّين و ذاك السّترّ اللّي اعطاه لها ربّي النّيف كالخربول و الفم كالخاتم و اشكون رجلها — من كلا عزاه ذاك النّهار في القبور كانوا يهدروا عليه و قالوا زوّج على ذيك العزيزة من أمرة و جاب عليها حاوجه الشّرّ الله لا يجعلك تشوفها حتّى في المنام —

جابوا تبيّض العرش و كانت هذه البدعة نتاع اليوم عاد ما خرجت شيْ كانوا يجيبوا جيّر و الّا زوج يرفدوا عليهم الشّادكات و الصّندوق زوج و الا ثلاثة نتاع بو ربحان بطّانية و الّا زوج و نقّز جيبه هناك و اليوم يا سيّدي الّي ما خرّج شيْ فرش بنته في الكارّوبات ما يتسمّي شيْ و راهم تولّعوا اليوم بالخزاني و الماشينات الّي و زادوا لنا في الطّرفة باش الدّنيا تعرّت و كملت ايامها و قلّت البركة حطّوا ذاك الفرش في وسط الدّار يتفرّجوا فيه النّسوان و كي فات السّاهل دخّلوه لمسكن العروس و سدّوه هي قرّبت المغرب و العروسة جات داخلة مع أحبابها جلاوها على الكرسي و كانوا كما يقولوا وصّاوها ما تحلّ عينيها ما تضحك ما تتكلّم و قعدت قدّامها واحدة من أحبابها سبحان الله تبدا شيْ تقرصها واحدة غيّارة المنكر و الّا تدقّها شيْ بنبيتحة و كانوا وصّاوها ما تبداشي الرّجل بالهدرة منين يقول لها عشر كلايم تقول له هي واحدة و وصّاوها تعفس على رجله كي يقرّب لها و العروس كان ذاك الوقت تحمّم مع الصغار و خرّجوه مشاوا يركّبوه في القهوة كان ذيك السّاعة قليل العروس الّي يركب في الحمّام وجدوا الثّريات و شعلوهم لبس العروس حوايجه نتاع العرس و جاء كالرّزمة في واحد السّراول عريض أطول منه سمّوا عليه أصحابه كالعادة و جاء واحد منهم معه لواحد

الشّوكة و بدا يوصّى فيه قال له كُونك رجل و ما تدهش شئ وحضّر بالك كي تدخل للدّار باش ما تخطا شئ الغبيبة و راهي اختك و الاّ واحدة اخرى يكون في يديها منديل باش تمسح لك به وجهك كي تجرى داخل للمسكن ردّ بالك تغلبك و ما ترجد لها شئ المنديل راهم يضحكوا عليك النّاس و يحسبوك حشية و كي تدخل و تردّ للخادم الباب عرّى وجه مرأتك بالسّياسة سلّم عليها و نحّى حويجاتك علّقهم و صلّ زوج ركعات واطلب الله تعالى لك و لأصحابك العروس دعوته مقبولة عند الله وما تتقلّق شئ كي ساعة كي ساعتين و ردّ بالك على سّروال تبسّده وكانوا الهاليّين والطّبّالين ما جاءوا شئ بكري يعشّيوا في القهوة وبهذاك الشّئ ما ركب شئ العروس حتّى فاتت المغرب جاءت واحد الطّلعة في لحقّ مليحة غاية الغاشي بالرّاب و الصّغار الكلّ قابضين الشّمع في يديهم و هما يتطايروا بالفرحة و ما كانت شئ هذه الحيلة نتاع اليوم الّي ابهر صارت فرض و العرس الّي ما تحرق شئ فيه عشرين و الاّ ثلاثين دورو ما يرها شئ لمواليه بالصّحّ العروس عمل واحد العملة كبيرة من الّي ركب فوق العود وهو يتبسّم بالضحك و خلّى النّاس مشركين بفمامهم واحد يقول هذا قليل الحياء يظهّر روحه فرحان قدّام آباه و الاخر يردّ عليه هذا تقول مزيود في الرّبيع و حليب امّاه ما زال بين سنانه

كي فاتت العشاء نقول لك بواحد العشرين و الّا خمسة و عشرين دقيقة وصل العروس لباب الدّار نزّلوه من فوق العود وجاء داخل هو ضرب القبيبة برجله و هو خطاها ضربها واحد من اصحابه ما تكسّرت شئ ولد جدادة العروس بلا شكّ كان داهش على خاطر حتّى المنديل طلقه دخل للمسكن ردّوا عليه الباب و قعد مفوهر ما يعرف ما يعمل ما صلّى ما قرّب مراتُه ما مسّها خلّاها فوق الكرسي مجلية و جاء للفرش لفّ يديه مع رجليه واعطاها للشّنيخري

حتّى حاجة ما تعيّي في الدّنيا قدّ العرس يبات الواحد قاعد نهار الوشي و يظلّ يجري نهار العرس وكي يجي اللّيل يصيب روحه مصهوط بالقحّ الانسان لوكان يكون في الموت ما كان الّا يعمل القوة من الضّعف ذيك اللّيلة و خيّنا مسكين ما خمّم في انسابه كانوا يرجاوا و قلوبهم معلّقين و ما حلات لهم لا مأكلة لا شراب و لوكان قلبهم كان مهدّن من قبل البنت عمرها ما خرجت وحدها من نهار الّي اتحجبت على كلّ حال بنادم ما يعرف آش ثمّ ما يفوق شئ على قلب الدّلاعة

ما خمّم في البنات الّي جمّعوه
فيا احمد ما فيك فايدة
خلّ بنت النّاس راقدة

ما هزّته رياح ما فرصنة دبّانة ما خمّم حتّى في حاجة و البنت مسكينة عيّات مصلّبة فوق الكرسي ترجاه و لا تحرّك الاخرة رقدت المنديل بالسّياسة و رقّبت عليه كالقطّة صابته يشخر ناضت على سعدها و مزّا لها و كانت مجدولة كما يقولوا النّساء و انبطحت في الفرش و ترفرفت و لا حبّ النّعاس يجيها و هي غشيمة مسكينة حسبت هذاك هو الزّواج الرّجل يرقد و هي ما تكحّل شيّ بالنّعاس تبات تحضل فيه و يجي رأسها يقول لها اريّ ننوّضه و تعاود تتفكّر الوصاية اتّي وصّاوها ما تبداه بالهدلة شيّ حتّى تقرّب يدها له و تعاود تجبذها كالّي راهبة منه ليلة كامل و هي تتقلّب على هذا الجنب و على هذا و انتنايا النّعاس الّي حبّيت تهبّ عليها عيّات تستغفر عيّات تشهّد فالله في المثل شحال يقدّك ما تستغفر بالّي تبات بالجوع امش باللّيل و جيّ باللّيل و رقدت الشّجرة و الحجرة و ناض المؤذّن يهلّل استوحشت و دخلها الوحش و بدات الله يا ربّي و علاش يقوموا والديّ يزوّجوني كنت نبات في شون أمّا ما عندي لا هذا لا هذا و اليوم راني في هذا الغولة نتاع هذا الغبّة لا حابّا يمدّ لي نشرب و لا حامّا عندها نهرب سيّدي ربّي تغاطل عليّ هذا اللّيلة و تعاود تصنّت لـلمؤذّن و كان عنده حالحن يبكّي بكات و طرأ بها ما طرأ وصار بها ما صار

و عيّات صابرة و من كثرة خوف ملحان الاّ قحزت لجنب رجلها و عنّقته و هو لا خبر مع الصّباح بدات تعبوت بعينيها ما غمّضتهم شئ و الدّقديف بدا في الباب ذيك السّاعة عادة فاين فطن العروس دخلت للجلاّسة وكانت مغصّصة عليه الّي ما خرّج شئ السّروال قالت له سيّدي رقدت ليل كاملة سيّدي باينة بلا عشا قال لها وكان عادة مسكّر اخرج عليّ صبّحنا على ربيّ و النّبيّ خرجت مقموعة و قعد ينقس وحده

TRADUCTION.

Écoutez, bonnes gens! Je vais vous conter une histoire extraordinaire, qui vous paraîtra fabriquée de toutes pièces, alors qu'elle est vérité pure. Je l'ai entendu dire à un vieux cheikh des plus véridiques, un jour que nous étions réunis dans la boutique d'un marchand, et qu'il était de notre compagnie. « Mes « enfants, nous dit-il, vous n'êtes que des gamins et « vous avez encore l'esprit en l'air; je veux aujour- « d'hui vous enseigner le droit chemin. » Et il commença son récit.

Le faqih Si ʿAbd el Qâder ed Daḥḥâoui (que Dieu l'ait en sa miséricorde et lui donne aussi le pardon!), parmi les saints de Dieu, était un saint. On avait pour lui un respect effroyable; quand un de ses élèves venait s'accroupir auprès de lui pour faire corriger sa planchette, il s'imaginait comparaître

devant un lion (Dieu le garde d'y ressembler!), et il restait là, membres tremblants, visage en feu. La voix du cheikh (que Dieu l'ait en sa miséricorde!) eût réduit une pierre en poudre, et quand sa gorge s'ouvrait béante pour réciter le livre saint, vous l'eussiez entendu rugir comme un lion; le dur granit en eût pleuré; il eût arrêté l'oiseau dans son vol. Mais où s'en est allé ce temps-là, et les gens de ce temps-là?

Nous étions acharnés à l'étude, et gare à celui qui n'était point là avant le lever du soleil! C'était à qui de nous se lèverait le plus tôt pour pouvoir réciter le premier sa planchette et l'effacer avant les autres. Il y avait cependant parmi nous un lourdaud, insipide crétin, dont la tête était pareille à un roc; jamais de sa vie il n'avait appris sa planchette comme tout le monde; le maître avait beau le gronder, les élèves avaient beau s'en moquer, l'on n'arrivait à rien avec lui. Un jour venait après l'autre, l'année se traînait tout entière : toujours il était le dernier à venir à l'école! A la fin, le *ṭâleb* entra dans une telle colère qu'il jura de boire de son sang. Un matin, à huit heures et demie, comme notre camarade paraissait à la porte de l'école en se glissant comme une taupe, le faqih fait signe à deux écoliers qui se lèvent aussitôt, l'empoignent et le déposent devant lui, comme ils eussent fait d'un sac. On prend un balai; on y attache notre sot, les pieds nus, et deux élèves les maintiennent en l'air. Le *ṭâleb* saisit une baguette de belle grosseur, et tombe sur lui, tape, tape, tape!

« Aïe! crie l'autre, Sidi, je ne le ferai plus! Dieu « pardonne à votre maman! Dieu pardonne à Sidi « votre père! » Mais il a beau supplier, rien n'y fait. — Quand le *ṭâleb* en eut assez, il dit aux deux écoliers : « Laissez aller cet animal! », et, se tournant vers lui, il ajouta : « Lève-toi, tête dure, rebut des « écoliers, toi qui n'as pas de cœur! » Bref il l'accabla d'injures et de malédictions.

Vous vous dites qu'il s'est corrigé? Jamais! Le lendemain, il ne se leva pas de meilleure heure, et, comme il avait peur de venir tout seul, sa mère l'accompagna et pria le *ṭâleb* de l'excuser : « Ton petit « élève est jeune : il n'a pas de raison; donne-moi « son pardon pour cette fois. Dieu fera que Lalla « Setti la sainte te sera propice. — En ta faveur, lui « dit le *ṭâleb*, je lui pardonne pour cette fois; mais « s'il recommence, il n'aura à s'en prendre qu'à lui-« même. » Alors le gamin entra en se balançant comme un ours, enleva ses souliers et alla se blottir dans un coin, où il s'accroupit tel qu'un singe. Sa planchette à la main, il se balançait comme s'il lisait réellement; à voir ses yeux gonflés comme des outres et remplis de saletés, on eût dit qu'il ne s'était jamais lavé le visage; ses pieds étaient si malpropres qu'on aurait pu y planter des citrouilles, elles auraient poussé; les manches de sa *djellaba* étaient pleines de mouchures; il avait tout le temps les doigts dans la bouche comme un petit enfant, ou dans son nez. Tous les élèves en étaient dégoûtés : Dieu nous en préserve! Quand il y avait une *zerda*, à l'école ou

IMPRIMERIE NATIONALE.

dans une maison particulière, aucun d'eux ne voulait s'asseoir auprès de lui. — Un jour, sa mère vint se plaindre au *ṭâleb* : il l'avait battue et injuriée; il ne lui avait pas laissé un ancêtre tranquille. Elle l'amena donc à l'école et entra derrière lui : « Hé bien, Sidi, « dit-elle au *ṭâleb*, tu ne me corriges pas cet enfant-là? « Il est en train de me rendre folle, enragée, de me « faire perdre l'esprit. Ses sœurs ne sont pas tran- « quilles avec lui; les enfants des voisins non plus. « Tous les jours, il me vient de nouveau une femme « qui réclame pour son enfant. J'en ai assez : j'ai « beau patienter, le ménager; cela ne me sert à rien « de le ménager. Tu dirais un mulet, Sidi. Il ne res- « pecte pas les vieux : il n'a pas peur des jeunes. « Hein? est-ce comme ça que sont les enfants? J'en « ai bien vu, mais jamais comme lui pour la mé- « chanceté. Le voici, je le remets entre tes mains : « débrouille-toi avec lui. » Et en s'en allant, elle ajouta : « Dieu te récompense, Sidi! »

Le *ṭâleb* cependant n'avait eu l'air de rien entendre; il laissa passer un moment et cria au gamin : « Debout, polisson, viens réciter ta leçon! » Il vint s'accroupir contre le genou du *ṭâleb* et se mit à ânonner : « Parle plus haut, vaurien! » Mais l'autre ne savait pas un mot de sa planchette : « Qu'est-ce que « nous allons encore te dire? Nous allons t'abandon- « ner à Celui qui ne change pas et qui ne périt point. « Cela ne sert à rien de t'injurier; cela ne suffit pas « de te battre : mon Dieu, quelle tête d'âne! Retire- « toi de devant moi et cache ton ombre à mes regards. »

— Le gamin, en se levant, les larmes aux yeux, renverse l'encrier sur le *ḥâïk* du *ṭâleb*, un *ḥâïk* tout neuf qu'il venait justement d'acheter. Je vois encore notre maître (que Dieu l'ait en sa miséricorde !), ses yeux se fermer, ses dents se serrer. Nous nous disions : « Pas moyen de s'en tirer aujourd'hui ! » Tous ceux qui avaient une menace suspendue sur la tête pensaient : « C'est aujourd'hui mon jour »; et leur cœur battait la charge dans leur poitrine. Mais voilà que le *ṭâleb* se mit à sourire, en disant : « Il n'y a de force « et de puissance qu'en Dieu le Très-Haut. » Or il avait l'habitude, quand il arrivait quelque chose d'extraordinaire, de nous raconter une histoire qu'il avait vue dans les livres. Et il souriait, parce qu'il s'était rappelé l'histoire de la servante qui renversa la soupière devant son maître : « Elle lui dit : Et ceux qui répri- « ment leur colère. — J'ai réprimé ma colère, lui « dit-il. — Et ceux qui pardonnent aux gens. — Je « te pardonne, répondit-il. — Dieu, dit-elle encore, « aime les bienfaiteurs. — Va-t-en, lui dit-il, tu es « libre pour la face de Dieu. » Un élève se leva, s'en fut au café ou au *ḥammâm*, et en rapporta de l'eau chaude : le *ṭâleb* prit un morceau de savon et nettoya son *ḥâïk;* mais, quand il fut sec, l'endroit taché d'encre resta jaune, et ensuite chaque fois qu'il y regardait, le *ṭâleb* se remettait à sourire.

Quant au pauvre écolier, de la grande peur qu'il eut ce jour-là, il en pissa sous lui; et depuis, nous ne l'appelions plus que le pisseux, et il en garda le nom jusqu'à sa mort.

Le *ṭâleb* fait la prière de l'*açr;* le moment de corriger les planchettes approche. Notre bonhomme fait le mort pour que le *ṭâleb* le laisse aller, et il ne montre pas sa planchette. Le *ṭâleb* s'en aperçoit bien, mais il est dégoûté de lui, dégoûté de l'instruire : « Va-t-en chez toi », lui dit-il; « ils iront et ne re- « viendront plus. »

En arrivant à la maison, il se met à sauter comme un *djinn*, sans qu'il lui arrive aucun mal. Il oublie les coups qu'il a reçus; il oublie tout : aucune honte; il est comme l'âne qui en se roulant dans la poussière ne songe plus à la charge qu'il avait tout à l'heure à porter, et qui gambade. Tantôt il monte en haut de la maison; tantôt il descend dans la cour; tantôt il grimpe comme un chat aux portes des chambres : il fait le singe. Dès que son père rentre, il se tient coi, comme le perce-oreille dans l'huile, car celui-ci l'appelle : *Djelloul!* Et il sait bien que la première chose que fera son père, ce sera de le gronder pour ne s'être pas lavé la figure. Alors il court à la porte de la maison et se sauve à toutes jambes. Son père l'appelle de nouveau : *Djelloul!* personne ne lui répond. Il se dit : « Cet animal-là a pris le galop. » Il appelle sa femme : « Où es-tu? Tu continues à aban- « donner ce gamin dont Dieu nous a affligés; tu ne « lui laves pas la figure; tu ne lui laves pas ses habits; « ainsi, dans le *souq*, il est une honte pour nous. « Il a beau ne pas avoir de jugement, ce n'est pas lui « dont les gens s'occupent; mais on dit : Son père est « un tel et sa mère est une telle. — Allons, mon

« ami, répond la mère, ne demande pas l'impossible : « crois-tu donc qu'il écoute ce que je lui dis ou qu'il « s'asseye à côté de moi? A peine rentré, je ne sais « plus où il est à faire le hanneton; il est ici, il est « là; on dirait qu'il est possédé par les *djinn*. Il ne « reste plus qu'à l'emmener à Sidi l'Hassan ben « Makhlouf, qui répare les raisons troublées. — Mais, « qu'est-ce que tu attends encore? Dès demain, « prends-le par la main, et allez-vous en tous les deux « brûler un sou de benjoin. Peut-être le *seyed* aura-t-il « pitié de lui, et lui donnera-t-il un peu de sagesse. « Si tu veux, ajoute une poule que tu achèteras; ré- « pandez un peu de son sang devant le saint pour que « le pèlerinage soit agréé. — Oui, mais moi, j'ai « consulté le Livre l'autre jour, et il a dit : « Tu égor- « geras une poule tachetée de blanc en sacrifice »; « mais c'était pour Sidi Ya'qoub. — Si c'est cela, « attends le jour de la *nefqa*, qui d'ailleurs est proche, « et achète deux poules, l'une pour Sidi Ya'qoub, « l'autre pour Sidi l'Hassan ben Makhlouf. Nous « n'achèterons pas de viande ce jour-là. — Bien, dit « la mère; et puis moi, demain, j'irai voir la tireuse « de cartes et je verrai ce qu'elle en dira. Ils viennent « de m'indiquer une bédouine qui sort aux gens « toutes leurs affaires. L'autre jour, la voisine est allée « chez elle, celle qui est en divorce avec son mari « qui veut en épouser une autre pour avoir des « enfants; elle lui a tout sorti, et elle lui a dit : « Adresse-toi aux hommes saints et vertueux, et dé- « pêche-toi de te retourner avant qu'il ne te la fasse.

« — Laquelle de nos voisines, demanda le mari? — « Fatma bent Ma'ammer, qui demeure au fond de « l'impasse, celle-là dont le mari est mort et qui était « restée veuve, jusqu'au jour où elle s'est mariée avec « cet animal qui la harcèle pour avoir un enfant. « Jamais Dieu n'a voulu lui faire la grâce d'avoir un « enfant : elle avait beau se mettre des ventouses sur « le ventre; elle avait beau manger de la noix de « galle, Dieu voulait que cela ne lui servît de rien. « Son premier mari la négligeait; alors elle était « tombée sur lui avec des drogues et des sortilèges, « si bien qu'elle l'avait mis entre ses mains : si elle « lui disait : « Lève-toi », il se levait; elle lui disait : « As- « sieds-toi », il s'asseyait. Mais le pauvre, après cela, « il n'a pas duré longtemps : il est mort. J'ai bien peur « qu'elle ne recommence à ensorceler celui-ci, s'il « continue comme cela. C'est une fine mouche qui « sait tous les sortilèges, et comment les sorciers s'en « servent. » — Mais laissons-là le bavardage de ces braves gens.

Le lendemain, notre bonhomme fut emmené par sa mère à une noce, ou plutôt à un *techlîl*. En voyant sa taille de grand benêt, la maîtresse du bain vint dire à la mère : « Ma petite sœur chérie, ne recom- « mence plus à faire entrer ton fils au bain; le voici « grand garçon (Dieu le préserve!). » Mais la mère protesta : « Mon petit enfant est encore tout jeunet : « il ne sait rien de rien. — Dis-tu vrai, demanda « l'autre, ou te moques-tu de moi? L'autre jour, « pour un petit garçon plus jeune que le tien, ces

« terribles femmes-là m'ont mis le marché à la « main. »

Quand son père eut été bien convaincu qu'on n'en pouvait rien tirer, il le fit entrer dans un atelier. Pendant quelques jours, il apprit le métier de tisserand; mais il ne fut capable de tourner la roue qu'après toutes les peines du monde. Bientôt il prit l'habitude de se sauver de l'atelier, un jour à el-Ourit, un autre à Sefsif, laissant ainsi le patron manquer de bobines. Un jour donc qu'il se décidait à rentrer à l'atelier, le patron prit sa navette en main et la lui jeta au nez; mais il le manqua : le gamin s'était baissé et était allé tomber sur le dévidoir qu'il avait cassé. Sa manche resta accrochée à l'extrémité de la *reḍḍâna*, et la colle qui était en réserve sur le *meṭoua* se répandit sur son visage. Le patron le mit aussitôt en demeure de disparaître de l'atelier, et dit à son père : « Je ne veux plus employer ton fils, même si « tu me payais pour cela : c'est un démon (échappé) « des démons de notre Seigneur Salomon. S'il était « bon à quelque chose, il aurait encore sa tablette en « main; semblable à une fleur éclose, il serait tel « que les enfants des autres, auxquels Dieu a donné « sa faveur et qui ont prospéré. » Notre bonhomme s'enfuit, dans un état indescriptible. Sa bouche était pleine de récriminations et d'injures; il n'épargnait ni l'ouvrier, ni son aide, et il disait des mots à se faire couper la langue.

Dès lors, son père renonce à s'occuper de lui. Il va, en flâneur, de la rue à la maison, où il harcèle

sa mère. Maintenant il fréquente les mauvais garnements; il les suit au café; on rit, on bavarde, et en avant le jeu qui affolle les fils de famille et les pervertit! Bientôt il réunit en lui tous les vices de la terre. Le voilà qui joue la *ronda*, le *trionfo*, la *bazga*, le *domino*, la *qazza*, le *j'en-donne*, même le *tric-trac* et le *hebb yak;* il se met à fumer, sans avoir honte, gamin comme il est. Longtemps, il reste ainsi sans but, à ne rien faire.

Son père, sans doute, avait assez de bien pour ne point compter sur le travail de son fils. Il avait une boutique dans la rue de Mascara, où il vendait de la soie, de la toile, des *ḥâik*, des *burnous*, toutes sortes de belles marchandises. On avait de la *baraka* en ce temps-là; les dirhems arrivaient aux gens, drus comme l'herbe et la plume, sans qu'ils sussent d'où ils leur tombaient. Ce n'était pas comme aujourd'hui, où l'homme passe son temps à lézarder dans son magasin, sans même vendre ce que lui coûte son entretien. Si vous passez devant les boutiques, vous les verrez, les gros marchands : l'un est étendu par terre, la tête sur son coude; l'autre dort, et les mouches lui entrent par le nez; celui-ci a autour de lui un cercle de badauds avec lesquels il blague; celui-là tient un livre de comptes dans sa main et rêvasse : il attend qu'il passe devant sa boutique quelqu'un qui saurait écrire et compter, et qui pourrait lui faire ses écritures. — Or le père de notre bonhomme ne savait point écrire; il ne savait point poser ses chiffres; et il avait demandé à Dieu de lui accorder un fils

auquel il ferait donner de l'instruction et qui l'aiderait au moins aux écritures. Et voilà le crétin qui lui était poussé, un bon à rien!

Un jour, sa mère, après mûre réflexion, prit son grand parti, et dit au père : « Voyons, marions-le, « peut-être reprendra-t-il le droit chemin. » Ils réfléchirent longtemps à ce projet et convinrent enfin de lui donner en mariage sa cousine germaine, qui justement devenait une jeune fille. Elle pouvait avoir dix ou onze ans, et on venait de la voiler : on l'avait cloîtrée de bonne heure, parce qu'elle était forte pour son âge. On disait que c'était une jolie fille, au visage rond, la bouche menue comme une bague, un nez harmonieux où la brise jouait sans obstacle, deux yeux bien fendus et aussi noirs que la mûre des haies, les sourcils arqués comme le croissant de la lune; la grâce coulait de son front, et la tresse de ses cheveux pendait jusqu'à terre. Il semblait, il est vrai, qu'elle n'eût pas de mains; elle faisait en effet le désespoir de sa mère; elle était incapable de rien faire, de pétrir la pâte, ni de faire le couscous; jusqu'au pain qu'elle n'eût pas su porter au four. Elle restait là, assise à la porte de la maison; et sa mère mettait en un cruel embarras les passants obligeants qu'elle suppliait de porter son pain au four.

Les deux époux allèrent donc demander cette fille en mariage. Son père n'était point ravi de la donner à ce vagabond; mais sa femme, qui savait combien sa fille était nulle, lui dit : « Mon ami, c'est sa cousine, et il est en droit de la prendre de dessus sa chaise de

mariée. » La fille, elle, dès qu'elle entendit les gens parler de son mariage avec son cousin, manifesta son aversion. Combien de fois sa mère l'avait entendue fredonner ce *haoufi* :

« Ma mère m'a défendu de rester à notre porte.

« Et pourtant avoir pour époux le neveu de son « père, c'est traître fils de traître.

« Et pourtant avoir pour époux le neveu de sa « mère, c'est au fer chaud la marque brûlante.

« Et pourtant avoir pour époux l'étranger qui « passe, c'est boire le lait dans le cristal. »

Malgré tous ces obstacles, Dieu avait décidé qu'ils se marieraient. On alla à la mosquée, réciter la *fâtiḥa;* on prépara le *ḥenné*, et on l'envoya à la maison de la mariée; enfin on fit les fiançailles, et l'on convint que le payement de la dot aurait lieu quelques jours après. Un jeudi, à dix heures du matin, on invita les gens en foule à la cérémonie; on réunit les amis et on se rendit à la mosquée de Sidi 'l Benna. La fille était donnée pour quatre cents douros; on apporta le *defouʿ;* le *daḥ* fut compté pour cent douros; le *nâb* pour vingt, les perles pour soixante : deux paires de boucles d'oreilles; et ce fut tout. Le père avait juré qu'il ne donnerait sa fille que si on lui versait quarante douros pour les frais de la noce, et le père du marié déclarait qu'il ne donnerait pas un rouge liard. On avait fait tout ce qu'on avait pu pour le décider; mais il répétait toujours : « Ça c'est trop, maître. » A grand'peine enfin, ils tombèrent d'accord pour vingt douros qu'il tira de sa poche, et sa main en tremblait.

Huit jours après, les parents des deux époux se mirent en campagne pour faire les invitations à la noce. Il n'y eut pas à Tlemcen une femme qui n'y fût point priée. On n'entendait que des politesses : « Au nom de Dieu, venez prendre part à la joie que « nous cause notre cher fils : c'est mon unique petit « œil. Je vous en conjure, par le *chebbâkh* du Pro- « phète : venez au *techlîl*, assistez à la sortie du bain « de ma fille, et le jour de l'*ouchi*, venez réjouir vos « yeux mignons. Voyons, vous êtes toujours enfer- « mée, vous ne sortez jamais. Allons, cette petite « nuit-là, venez ; chassez vos chagrins si vous en avez « au cœur. Allons, ayez soin de ne pas oublier. Que « Dieu vous rende favorable Si el Hadj el 'Arabi ! « Votre fille, la voilà bien bonne à marier ! (Loin « d'elle le mauvais œil !) Nous ne viendrons plus « vous voir, si vous ne prenez point part à la joie que « nous apporte notre cher fiston. Hé ! nous ne sommes « pas seulement amis, nous sommes parents ; il y a « les liens du sang entre nous, et les relations de « bon voisinage. Sommes-nous donc bien loin les uns « des autres ? »

Le jour de l'*ouchi*, la *bents klila* arriva au bain. Il n'y eut pas une femme qui n'amenât sa fille danser ce jour-là, d'abord afin de la montrer aux femmes qui avaient des fils à marier, et ensuite pour l'amuser et pour s'en faire gloire. Et enfin, les mariages n'avaient pas encore commencé, et celui-là venait quand on mourait d'envie d'en voir un. — On fit sortir la mariée en poussant des youyou. Comme on

traversait le Médrès, on trouva le marié avec de petits garçons, en train de jouer aux billes et à la toupie. Les femmes l'abîmèrent : « Oh là là! c'est « celui-là qui va avoir demain l'*ouchi!* Est-ce qu'il a « du bon sens? Il sait la valeur d'une femme? C'est « ce gosse-là qu'on prend au sérieux! C'est lui pour « qui l'on fait tout ce tapage, etc., etc. » Et elles en ajoutèrent de toutes les façons sur son compte, jusqu'à ce que la mariée fut ramenée à la maison. La mère du nouveau marié avait bien peur qu'un mauvais œil ne crevât sur lui, et qu'ils n'en fussent ravis, ses ennemis, ses envieux, tous ceux qui la détestaient.

Le jour de l'*ouchi*, le marié, après avoir fait ses invitations, alla s'installer au café pour y attendre ses amis; et à la tombée de la nuit les garçons d'honneur le conduisirent à la maison, suivant l'usage. Les musiciens arrivèrent. Les personnages de marque prirent place, rien que des gens de la *Qissariya*, ou d'autres de même importance. Ce fut une nuit à arrêter l'oiseau dans son vol. El Ḥadj Ḥammâdi (que Dieu l'ait en sa miséricorde!) y mit le dernier sceau en disant quelques *qaçidât* en l'honneur de Mouley ʿAbd el Qâder el Djilâli et de Sidi Bou Médyen el Moghith (que Dieu renforce leur considération et nous fasse profiter de leur *baraka!*).

Le lendemain matin, le marié entra chez le barbier; les garçons d'honneur l'y rejoignirent; on leur arrangea la tête, et tous allèrent déjeuner dans la maison du marié. Puis on sortit pour se rendre au

bain. Les femmes alors se réunirent pour le *tqiyel*, préparèrent les bancs, les chaises. Il y avait là de tout : des étoffes à petites fleurs, des satinettes à raies, des caftans dorés, des *djabadoulis* à la dernière mode. Toutes les jeunes femmes s'y étaient mises : et fais-moi de l'embarras, je t'en fais aussi! Et elles chuchotaient entre elles. Et celle-ci disait à sa voisine : « Qu'est-ce que c'est que cette pauvre fille qui est là « contre le mur? — C'est Fatma bent Ma'ammer, « qui est toujours en querelle avec son mari. — Ah! « oui, j'ai entendu dire qu'il l'avait répudiée et que « tout était fini; qu'il l'ait répudiée ou non, leur ma- « riage n'est pas un mariage, leur ménage n'est pas « un ménage. Son mari est féru d'avoir un enfant. Le « mot « sans enfant » le désole et le rend fou. — Et « celle qui est à côté d'elle? — Ô ma chère petite « sœur, quel beau caftan, et quelle chance on a d'avoir « ça! — S'il lui allait encore! — Et celle-là, qui « s'étale sur le banc, à côté du poirier? — C'est la « femme du Khodja, que Dieu a favorisée. Son mari « n'a qu'à la regarder, et il dit : « C'est fini de jeûner! » « Il ne se lasse pas de la parer : tu vois ses oreilles « déchirées, et sa poitrine près d'éclater; les grosses « boucles d'oreilles, le collier à plusieurs rangs qui « lui va jusqu'au nombril, le gros bracelet en or et « les petits, en or aussi, et les *khalkhal* d'argent, et le « *redif*, et le *caftan*, et le *djabadouli* à la mode. Je « voudrais voir ta fille tomber, comme elle, sur un « brave homme! Quand il l'a épousée, elle était sèche « comme un morceau de bois. Maintenant elle vous

« a si bien soigné sa peau et sa graisse, qu'elle a des « reins à éclater. Tout vient du mari : « Tu marches « et tu vas hautaine. » — Elle lui dit : « Le mari m'a « faite hautaine. — Tu marches et tu es humble. « — Elle lui dit : « Le mari m'a faite humble. » Ah ! « avoir toute cette chance-là ! Je voudrais trouver un « mari comme celui-là à ma fille. Je n'aurai de cesse « que tu voies ma fille avec cet air-là ! — Et cette mal- « heureuse qui est assise sur le seuil ? — C'est une « fille de famille riche, dont Dieu a fait tourner la « fortune. A l'arrivée des Français, son père com- « mandait à toute la terre ; le beurre, le miel, les « moutons venaient de la campagne s'amonceler chez « eux. Quand son père s'est marié, durant sept jours « et encore sept jours, les tambours ont tonné dans « leur maison. — Oh ! ma chère petite sœur, que « celle-ci est jolie ! Quelle grâce Dieu lui a donnée ! « Son nez est droit et flexible comme un roseau ; sa « bouche est une bague. Quel est son mari ? — Qui « se soucie du festin de ses funérailles ? L'autre jour, « au cimetière, on parlait de lui ; on disait qu'il avait « pris une seconde épouse, à côté de cette charmante « femme. Il lui a associé une face de malheur ! Puisse « Dieu ne jamais te la faire voir, même en songe ! »

On apporta le lit nuptial et tous ses accessoires. On n'avait pas encore vu naître ces modes d'aujourd'hui. On amenait un petit âne ou deux ; on hissait sur son dos le matelas et le coffre ; deux ou trois grosses couvertures, une ou deux couvertures fines en bourre de soie, et passe-toi du reste ! Aujourd'hui,

mon cher Monsieur, celui qui ne sort pas le lit de sa fille dans des camions, on n'en parle pas. On se passionne maintenant pour les armoires, les machines à coudre, qui sont encore venues nous tourmenter. Les gens sont ruinés; les beaux jours sont finis; la *baraka* est bien petite.

On mit le lit dans la cour de la maison, pour que les commères pussent l'examiner à leur aise. Quand l'heure de l'*açr* fut passée, on l'entra dans l'appartement du marié, et on le prépara. Comme le coucher du soleil approchait, la mariée arriva, conduite par ses amies, qui l'exposèrent sur une chaise, en lui faisant, comme on dit, les recommandations suprêmes : qu'elle n'ouvre pas les yeux; qu'elle ne rie pas; qu'elle ne parle pas. Une de ses amies s'assit à côté d'elle, pour le cas où une méchante camarade viendrait la pincer ou la piquer avec une aiguille. On lui a bien recommandé de ne pas parler la première à son mari. Quand il lui aura dit dix paroles, alors elle lui en dira une. On lui a bien recommandé de lui marcher sur le pied quand il s'approchera d'elle.

Pendant ce temps-là, le mari prend un bain avec ses camarades, qui l'emmènent ensuite au café, où on le fait monter à cheval : car, en ce temps-là, les mariés ne montaient point d'ordinaire à cheval à la porte du bain. Ils préparent les candélabres, les allument. Le marié a mis ses habits de noce; il y est affublé comme un paquet, dans un pantalon trop large, plus long que lui. Ses camarades l'embrassent, selon l'usage, L'un d'eux le prend dans un coin et

l'endoctrine : « Sois homme, lui dit-il, ne tremble « pas. Quand tu entreras dans la maison, fais atten- « tion de ne pas rater la *qebiba*. Ta sœur, ou quelque « autre, aura à la main un mouchoir pour t'essuyer « la figure avec, au moment où tu voudras entrer « dans la chambre; fais bien attention qu'elle n'ait « pas le dessus, et que tu réussisses à lui enlever le « mouchoir! ou bien tout le monde rira de toi, et « on te prendra pour un lourdaud. Quand tu seras « entré et que la négresse aura fermé la porte, dé- « découvre tout doucement le visage de ta femme, et « embrasse-la. Ensuite, déshabille-toi; accroche tes « habits; fais une prière de deux *reka*ʿ, et implore « Dieu Très Haut pour toi et pour tes amis : les de- « mandes du nouveau marié sont toujours agréées par « Dieu. Et puis, ne te presse pas; une heure, deux « heures, peu importe! fais seulement attention que « le caleçon ne soit pas mal taché. »

Cependant les musiciens et les tambours arrivèrent en retard au café pour le concert du soir. Grâce à ce contre temps, le mari ne se mit en selle qu'après le coucher du soleil. Le cortège fut vraiment très réussi : beaucoup de monde; tous les jeunes gens avec leur bougie à la main, bondissant de joie. On n'avait point alors ces horreurs de pétards qui maintenant sont devenus obligatoires : aujourd'hui, le mariage où l'on n'en brûle pas pour vingt ou trente douros ne fait point honneur aux familles.

Mais alors le marié commit une faute grave : depuis qu'il était à cheval, il ne cessait de sourire. Il

donnait là aux gens une belle occasion d'ouvrir leur bouche : « Il n'a pas de honte, disait l'un ; il laisse « voir qu'il est content, devant son père ! — Né au « printemps ! répondait un autre ; et puis, il a encore « le lait de sa mère entre les dents ! »

Comme l'*ácha* avait sonné, vous dirai-je depuis vingt ou vingt-cinq minutes, le marié arriva à la porte de la maison. On le fit descendre de dessus son cheval : en entrant, il donna un coup de pied dans la *qebiba* et la manqua ; un de ses camarades courut la frapper à son tour : l'œuf ne se cassa point. Évidemment le marié était ahuri, car il lâcha aussi le mouchoir. Enfin il entra dans la chambre et on referma la porte derrière lui ; et il s'assit, stupide, ne sachant que devenir ; il ne fit pas la prière ; il ne s'approcha pas de sa femme ; il ne la toucha point : il la laissa sur sa chaise dans ses beaux atours. Il alla jusqu'au lit, s'y étendit tout de son long et se mit à ronfler.

Rien n'est éreintant en ce bas monde comme le mariage. On passe toute la nuit blanche le jour de l'*ouchi ;* toute la journée du mariage, on court ; quand vient la nuit, on est à bout. Cependant l'homme, fût-il à l'agonie, doit, cette nuit-là, montrer toute sa vaillance. Mais notre héros, le pauvre, ne se préoccupait guère de sa belle famille. Ils attendaient, cependant, le cœur anxieux ; ils n'avaient de goût ni à manger ni à boire ; ils avaient beau être bien tranquilles du côté de leur fille : elle n'était jamais sortie depuis le jour où on l'avait voilée. Mais,

IMPRIMERIE NATIONALE.

tout de même, l'homme ne sait jamais ce qui peut arriver; il ne sait pas ce qu'il y a dans le cœur de la pastèque.

Et notre bonhomme ne se souciait pas davantage des jeunes filles qui, derrière la porte close, le harcelaient (de leurs chansons) :

« Mon pauvre Ahmed, tu n'es bon à rien;
« Laisse la fille dormir un brin! »

La brise passe, sans rien lui apporter de tout cela; son petit doigt ne lui en a rien dit; il ne pense à rien. La pauvre fille a beau jeu à l'attendre, plantée sur sa chaise, sans bouger. A la fin, elle soulève tout doucement le mouchoir, et elle coule un coup d'œil vers son mari, comme une chatte qui guette. Elle voit qu'il ronfle : elle se lève; car c'est là sa chance et sa veine. — Elle est, comme disent les femmes, échinée. Elle s'étend sur le lit; mais elle ne ne peut dormir : le sommeil ne veut point venir à elle. Elle est toute naïve, la pauvre; elle croit que c'est ça le mariage; le mari qui dort, et elle, elle ne peut faire que le sommeil noircisse sa paupière; toute la nuit, elle l'attend. Sa petite tête se met à lui dire : « Allons, je vais l'éveiller. » Mais elle se rappelle les recommandations qu'on lui a faites : « Ne lui parle « pas la première! » Elle va jusqu'à approcher de lui sa main; mais elle la retire vite, comme épeurée. Ainsi toute la nuit, elle se tourne d'un côté et de l'autre : sommeil, que ne veux-tu souffler sur elle! Elle a beau implorer le pardon de Dieu, réciter la profession de foi; ne dit-on pas : « Combien dois-tu

« réciter la formule du pardon, toi qui passes la nuit « avec la faim ? »

« La nuit, toujours la nuit. Dorment l'arbre et la « pierre. » Le *mouedden* fait entendre l'appel du réveil. La pauvrette est pleine d'angoisse : l'effroi de la solitude entre en elle, et elle se souvient : « Seigneur « mon Dieu, pourquoi mes parents ont-ils voulu me « marier ? Je dormais sur le sein de ma mère, sans « pensées, sans peines. Aujourd'hui me voici dans « cette ogresse de chambre ; mon père n'est plus « là pour me donner à boire ; ma mère n'est plus là « pour me prêter un refuge auprès d'elle. Seigneur « mon Dieu, faites finir cette nuit. » Et elle recommence à écouter le *mouedden*, dont la voix résonne à faire pleurer. Elle pleure, et il en est d'elle ce que le sort a voulu.

Elle se lasse pourtant d'attendre, et à force d'avoir peur, elle se risque à se glisser tout doucement à côté de son mari, et à l'entourer de ses bras, sans qu'il se doute de rien. Le matin ainsi la trouve, sans qu'elle ait fermé les paupières. Et de grands coups frappent à la porte. Ce sont eux seulement qui décident le mari à se réveiller. La négresse entre : elle est enragée contre lui, de n'avoir pas pu montrer le caleçon. « Comment, maître, lui dit-elle, tu as dormi toute la « la nuit ; maître, tu t'es couché sans souper ! » Il lui crie, encore tout ivre de sommeil : « Va-t-en, que « Dieu et le Prophète nous gardent de toi ce matin ! » Elle s'en va, couverte de honte ; et lui reste là assis à marmotter tout seul on ne sait quoi.

NOTES.

Page 46, ligne 1 : *éssem'a*, impératif de la première forme; voir Marçais, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*, Paris, 1902, p. 61. Cf. le début de la pièce 57 *in* Sonneck, *Chants arabes du Maghreb*, Paris, 1902 et 1904.

—— L. 2 : *mā fihā šekk*, sans aucun doute. *Mā fiš* a parfois le même sens à Tlemcen.

—— L. 3 : واحد النّهار. On sait que pour marquer l'indétermination, le maghrébin emploie le plus souvent واحد suivi du nom déterminé par l'article ال. On peut considérer ces mots comme étant en rapport d'annexion, « un de l'espèce jour », car واحد reste invariable, alors que le reste de la phrase suit le genre et le nombre du nom qu'il précède. Les faits que Spitta-bey a signalés dans sa *Grammatik des arabischen Vulgärdialektes von Aegypten*, Leipzig, 1880, p. 318, se retrouvent en maghrébin. Ex. : dans notre texte, p. 48, l. 19, واحد الجدادة; *in* Delphin, *Recueil de textes pour l'étude de l'arabe parlé*, Paris, 1891, p. 51, l. 2, واحد المرّة; *ibid.*, p. 36, 7 et p. 47, 15, واحد الشويّة; *ibid.*, p. 123, 1, واحد النّصارى جاوّا عندي, « des chrétiens vinrent chez moi »; *ibid.*, p. 131, 1, واحد البن ادم « un homme », où بنادم est considéré comme un seul mot, ce qui explique cette orthographe qui est courante; voir notre texte, p. 51, 7. Voir Doutté, texte arabe, p. 352, note 8.

—— L. 4 : *entuma*, Marçais, p. 120. — *drāri*, voir Socin, p. 158, 7.

—— L. 5 : *ḥabbit*, Marçais, p. 64.

—— L. 6 : بدا يحكي. Le maghrébin paraît n'employer aucun des verbes inchoatifs de l'arabe classique (voir Wright, *A Grammar of the Arabic language*, 3[e] édition, Cambridge, 1898, t. II, p. 108); il fait servir au même usage d'autres verbes qui expriment les nuances de la pensée avec la même délicatesse. *Bĕdā* correspond en maghrébin au *ṣār* de l'égyptien (Spitta, p. 347; Houdas, *Grammaire arabe*, Paris, 1897, p. 238). Il est employé seul au sens de « commencer », et

suivi d'un aoriste, il conserve très nettement cette signification dans des expressions comme بدا ياكل بيه من الاصباع « il commença par lui manger les doigts », *in* Socin et Stumme, *Das arabische Dialekt der Houwara des Wad Sus in Marokko*, Leipzig, 1894, p. 21, 13; puis il devient d'une façon courante un inchoatif, et ajoute au sens de l'aoriste qui le suit une idée de début, et surtout de durée de l'action ou de l'état exprimé. Cette idée peut être rendue en français, soit, textuellement, par l'inchoatif « se mettre à » et un infinitif, soit, plus simplement, par le passé, le présent narratif ou l'imparfait; *bĕdā* peut être employé au parfait ou à l'aoriste. On peut, semble-t-il, rattacher au cas où l'emploi de « se mettre à » est naturel en français et où l'idée de « commencer » est au moins très nette, la plupart des exemples de notre texte : p. 47, 19; p. 48, 1, يبدا يزعبط; p. 51, 6 et 9; p. 57, 12, تبدا شي تفرصها; — de nombreux exemples dans Delphin, où l'emploi de *bĕdā* est courant; not. : p. 136, 3, بدا يبكي « il se mit à pleurer » et p. 136, 4, بدا ياكل « il se mit à manger »; dans Marçais, p. 248, l. 77, *yẹbdāu yeqrāu; in* Sonneck, pièce 108, 7, 11, 20; *in* Doutté, p. 340, 415, etc. Mais, dans d'autres cas, la nuance de sens est plus délicate; par exemple, dans notre texte, p. 61, 2, *bĕdāt tĕfut; in* Marçais, p. 252, 107, *yẹbda yektébbelhum; in* Delphin, p. 130, 7, بدا يجري « (la hyène) s'enfuit » (traduction Faure-Biguet, Alger, 1904, p. 41); *ibid.*, p. 132, 1, بدا يحوس (tr. p. 41); *ibid.*, p. 30, 6, بدا يعرغ (tr. p. 10); *ibid.*, p. 47, 8, بدات تجرّب بيه « elle le mit à l'épreuve » (tr. p. 16).

P. 46, l. 7. Si 'Abd el Qâder ed Daḥḥâwi, professeur de Coran, illustre à Tlemcen au milieu du dernier siècle; son petit-fils y est actuellement *dĕrrār*.

—— L. 8 : كانت عليه هيبة عظيمة. Ce n'est point ici le lieu d'étudier l'emploi des prépositions en vulgaire; on peut noter seulement que *'ala* y a le sens très littéraire (Wright, t. II, p. 170 et suiv.) de « à l'égard de, envers, pour ». Par exemple, dans Socin, *Zum arabischen Dialekte in Marokko*, Leipzig, 1893, p. 178, 4, *mā 'alināch* « cela nous est égal »; *in* Del-

phin, p. 95, 6, يخدم عليك « il travaillera pour toi »; *in* Socin, *yitebiddil nirja' 'alek ala seifa min sefet el adami* « et il reprendra pour toi une forme humaine »; *ibid.*, p. 198, 12, *'alek el amân.*

P. 46, l. 10. Quand une parole imprudente a vanté sous une forme quelconque un être humain et l'a exposé ainsi à l'atteinte du mauvais œil, il faut, pour l'écarter, prononcer aussitôt la formule *tĕbārĕk Allah;* ici l'auteur a exposé la mémoire de Si 'Abd el Qâder aux attaques du mauvais œil en le comparant au lion. — Certaines formules, fréquemment employées, doivent être ainsi corrigées, si l'on ne veut pas nuire à la personne dont on parle. En citant une personne qu'il regarde comme supérieure aux coups du sort, un Tlemcénien dira : *rah qadd el br'al* « il a la taille du mulet, il est fort comme lui »; à ce mot, un interlocuteur bienveillant écartera aussitôt le mauvais œil en disant : *qūl tĕbārĕk Allah bāch mā yeta'yin chi* : « dis *tĕbārĕk Allah* pour qu'il n'ait pas le mauvais œil ». — On dit aussi *çalli alĕ nnbi,* formule qui rappelle le pouvoir du nom du prophète; mais elle est employée plus couramment quand on admire un beau spectacle ou une belle action. — A la formule *rah qadd el br'al*, les femmes ajoutent : *çalli ala mettheqeb ainĕk*, في ثقب.

—— L. 11 : يهجت; sur le sens précis de ce mot, Delphin, p. 131, note 4.

—— L. 14 : *ḫaçç ummah* « malheur à sa mère », c'est-à-dire « malheur à lui ». Le maghrébin donne à *ḫaçç* le sens de « manquer », *in* Stumme, p. 43, 6, آمن خصّ راعي « qui a besoin d'un berger »; *ibid.*, p. 73, 27, خصّنا لحم « nous avons besoin de viande »; *ibid.*, p. 77, 9, خصّنا علاش نرفدوه « il nous manque quelque chose sur quoi l'emporter »; de même *in* Delphin, p. 21, 7; p. 124, 16; p. 138, 6, etc. D'autre part, le sens de خصّ en arabe classique « appartenir en propre, être la part de » pourrait aussi faire comprendre cette expression et d'autres, qui sont d'un usage commun, surtout dans la bouche des femmes. A Tlemcen, on explique cette exclamation par le sens vulgaire, ainsi que les suivantes : une

femme que ses amies plaindront d'être tenue par son mari à l'écart de toutes les réjouissances, répondra : *haḍa mā ḫaççni!* « ce n'est pas là (seulement) ce qui me manque ! » A son fils qui demande une permission, son père refusera en disant : *haḍa ma iḫaççek* « n'est-ce que cela qui te manque ? »

P. 46, l. 17 : *mesḫouṭ;* voir les explications très complètes de Dozy, et *Lisan el-Arab.*, t. IX, p. 184, إن الله يسخط لكم كذا أى يكرهه لكم ويمنعكم منه و يعاقبكم عليه.

—— Même ligne : *sāmĕṭ, Lis. Arab.*, t. IX, p. 197 : c'est le lait, qui ayant tourné perd sa saveur, sans changer de goût.

—— Même ligne : *rashu kĕzzenzla* « comme un roc » ; on traduirait volontiers : « sa tête était dans une continuelle agitation, comme dans un tremblement de terre » ; mais le sens de roc est attesté par l'expression *tqil kĕzzenzla.*

—— L. 18 : عىّ devient une sorte d'inchoatif, qu'on traduirait en français par « en vain ». *In* Delphin, p. 64, 18 عيا بوها يقارع « son père l'attendait en vain » ; *ibid.*, p. 138, 3, نعيّا و ما نصيب شىْ « je chercherais en vain ».

—— L. 19. On pourrait traduire : « rien n'est capable de le tirer de sa torpeur » ; غراس a ici le sens de كبابس, équivalence constante dans le langage des femmes de Tlemcen.

—— Même ligne : « chaque jour comme le précédent, tout le long de l'année, toujours » ; *in* Socin, p. 182, 16, *ennahar 'ala ṭula* « tout le long du jour ».

Page 47, ligne 1 : *tĕza'af* « se fâcher ». Beaussier donne les 1re, 2e et 7e formes ; mais la langue classique ignore ce mot. Ce pourrait être une altération de ترعب, dont le *Lis. Ar.* dit : الترعّب التغيظ.

—— Même ligne : *rīla* = غير الا.

—— L. 2 : هو داخل. Sur l'emploi du participe actif pour le « présent historique », voir Spitta, p. 356 et suiv. et not. l'exemple de la p. 358 où un *ism fā'il* est suivi d'un aoriste, comme dans notre texte.

—— Même ligne : *tegénda* « marcher d'un air affairé, en trébuchant comme une taupe », تقندى.

P. 47, l. 3 : فبغبوه « le saisirent violemment » ; on dit فبغب بالبرد « claquer des dents de froid » ; cf. Beaussier.

—— Même ligne : كالشّكارة « comme un sac ». L'article est employé ici للجنس (Spitta, p. 254). Cf. *in* Socin et Stumme, p. 65, 26 ; جآ اليه إبليس في مثل الرّجل شيباني « Satan lui apparut sous la forme *du* vieillard » et non « d'un vieillard » ; l'article, dans cet exemple, a été supprimé avec l'adjectif. Cf., dans notre texte, p. 47, l. 16, 18, 19, etc. Le langage étend très loin ce procédé, et en arrive à des expressions comme كان واحد السّلطان عنده البنت « un sultan avait une fille », in Delphin, p. 63, 1.

—— L. 4 : كتّاس, le nom de métier pour le nom d'instrument ; cf. *in* Stumme, p. 17, 15 et 16, خبّاز « four à pain ». Cf. مشّاك « épingle », رقّاص « aiguille de montre », زيّار « étau », etc. — *qeṭib*, sur la permutation constante du ق et du ط, voir not. Marçais, p. 15.

—— L. 5. Voir cette expression *in* Marçais, p. 252.

—— L. 7 : ولد الزّنا = ولد الحرام « fils de l'adultère » ; ce sont des expressions violentes qui ont perdu leur sens primitif ; l'équivalent français est « vaurien, polisson ». Cf. حرايمي.

—— L. 9 : التّعيل ; on connait la permutation لعن = نعل. Voir Doutté, *Un texte arabe en dialecte oranais*, in *Mém. Soc. Ling.*, Paris, t. XII, p. 351 (17), note 5.

—— Même ligne : انتهى « se corriger ». Conf. Coran, 19, 47. — *abadan*. Voir Marçais, p. 180 ; Doutté, p. 359 (25), note 81.

—— L. 11 : *wuliyed* = وليّد. L'emploi du diminutif est fréquent en maghrébin. Sa morphologie a été étudiée par Stumme, *Grammatik des tunisischen Arabisch*, Leipzig, 1896, p. 67 et suiv., et par Marçais, p. 98 et suiv. Il peut indiquer la petitesse, la paucité : *in* Socin et Stumme, p. 33, 11 ; 53, 2, et 53, 8, جحير (حمار) et جحيّش (جحش) désignent un ânon ; p. 39, 24, l'héritage ne contient que شي نُعيجات (نعجة) « quelques pauvres brebis » ; p. 79, وليدات signifie « les petits enfants » ; p. 51, 22 les قُريبة et ذبيبة appartiennent à des enfants ;

شبيكة, p. 57, 2, peut s'expliquer de même; *in* Sonneck, 67, 25, عويده « son maigre cheval »; 84, 2, حريز « un gentil petit حرز ». Mais le diminutif s'emploie sans aucune nécessité, et par *Gemüthlichkeit*, notamment à Alger par tout le monde, et à Tlemcen par les femmes. Notre texte en offre d'autres exemples que celui-ci qui s'expliquerait par le désir qu'a la mère d'amoindrir son fils pour apitoyer le maître. C'est pour cette raison et par préciosité que Delphin emploie, p. 114 et 115, جيكرين (جكرون), كريشة, مصيرينات (مصارن), أذينات, عوينات, كحيلة; p. 141, 14, Hadidouan parle par ironie à l'ogresse de sa « chère petite fille » بنيت, qu'il vient de tuer. Notre texte en fournit de nombreux exemples dans les dialogues de femmes.

P. 47, l. 12 : ساعد لي. Cette expression, qui a son équivalent en français « corrige moi ce garçon-là », répond à un sens classique de ل (Wright, II, p. 149). Cf. *in* Socin et Stumme, p. 31, 10, على ربي بغيتك تعلّم لي ولدي « je te prie, au nom de Dieu, de m'instruire mon fils »; *in* Delphin, p. 54, 13, انتَ ابرك لي. Cf. l. 14 de notre texte جي وجهك. —— L. 13 : لالّة ستّي الوصيلة. Voir sur cette maraboute et sur son sanctuaire, Marçais, p. 217 et ses références. Une légende tlemcénienne explique de la façon suivante son nom de واصلة. Un jour, Si ʿAbd el Qâder el Djilâni vint, sous les haillons d'un mendiant épuisé de fatigue, demander l'hospitalité à la *ḫima* de Lalla Setti. C'était une pauvre femme qui vivait péniblement du prix de location de cinq chameaux et du lait de deux brebis. Le premier jour, elle tua une brebis pour nourrir son hôte; le lendemain, elle lui sacrifia la deuxième brebis. Quand il voulut partir, sa faiblesse était si grande qu'il ne pouvait marcher, et Lalla Setti lui donna l'un de ses chameaux pour le porter. A peine était-il en route, que le chameau bute, tombe et se brise les quatre membres; elle lui donne alors le second, auquel il en advient de même; et ainsi jusqu'au dernier. « Puisque « tu n'as plus de bête à me donner, dit le mendiant à son

« hôtesse, je vais monter sur ton dos. » Elle s'y prête aussitôt de bonne grâce; mais le saint l'arrête bientôt en disant : يا ستّى سَبَقَتْ لك السعادة عند الله. D'où le nom d'الوصيلة lui est resté.

P. 47, l. 15 : *lehaššaka* pour لواحد الشوكة. — *tegerred* « faire le singe », très régulier; manque aux dictionnaires.

— L. 16 : تزهزم « marmoter », manque aux dictionnaires. — *meḥsub*, mot à mot « considéré, comme qui dirait », répété à satiété par certains Tlemcéniens; comparer le « savez-vous » bien connu.

— L. 17 : *ḫesel* = عسل. Voir Marçais, p. 18.

— L. 20 : العياذ بالله. Il est à peine utile d'indiquer que cette expression rappelle la formule اعوذ بالله من, dont on se servirait pour éloigner ce dégoûtant.

— Même ligne : Spitta-bey a étudié l'emploi de شي dans la phrase négative et interrogative en égyptien, et ses remarques peuvent en grande partie s'appliquer au maghrébin. Quelques brèves observations peuvent être faites ici sur le rôle qu'il joue dans la phrase affirmative. — شي est très usité dans le langage, en son sens normal de « chose, affaire »; dans notre texte, p. 55, 7, الكلّ هذا الشيّ; p. 55, 17, هذا الشيّ يزيّه, etc.; *in* Delphin, p. 84, 3, بعد هذا الشيّ; *in* Socin et Stumme, p. 19, 11, صدّه شي « quelque chose l'arrêta »; *ibid.*, p. 33, 1 et 3, *in* Sonneck, 31, 18, اذا الشيّ من قلّة الادب, etc. — Dans tous ces cas, particulièrement dans les derniers, شي est un terme agréable à un esprit paresseux, qui évite en l'employant de chercher le mot juste et précis; il correspond aux mots « chose, affaire, histoire », employés en français à tort et à travers. *In* Socin, p. 158, l. 8, il a son sens naturel de « quelque chose » : *bäïnnik tĕällimti ši* « que tu as appris quelque chose »; p. 176, 2, *liqṣar ma maḥṣuṣ min šei* « le château qui ne manquait de rien ». Le même emploi se fera, logiquement encore, avec une proposition en précisant le sens : *in* Socin, p. 172, 2, *tfakkir waš-jāb ši mā yakul* « il chercha s'il avait quelque chose à manger »; p. 174,

20, تنزّل ذاك شيّ الّي جوف العود; p. 190, 12, *hād ši li tšuf* « ce que tu vois ». Le sens de شيّ peut être aussi déterminé par un pronom affixe, comme dans l'intéressante expression de Socin, p. 192, 13, *tirba kullišik* « tu t'enfonceras tout entier ». — Il le sera très logiquement par un mot exprimant à quelle espèce appartient la « chose », dont il s'agit; ce dernier sera précédé de من, et شيّ prendra le sens de « quelque, une partie de, un certain, du » : *in* Socin, p. 158, 8, *bo'id ši milliyām* من الايام « quelques jours après »; p. 174, 6, *ši aḫar min eṣṣed* « une autre part du gibier ». Dans un cas interrogatif, où il s'agit de personnes, بي remplace من : Delphin, p. 87, 12, كان شيّ بيكم « y a-t-il quelqu'un parmi vous? » — Il était naturel que من disparût dans la langue courante, et que l'on arrivât aux expressions habituelles de notre texte, où شيّ est immédiatement suivi; soit, comme il est logique, d'un pluriel ou d'un nom d'espèce, soit enfin d'un singulier; p. 57, 5, بحقّ شيّ قصائد; p. 56, 4, اذا عندك شيّ فرنونش; *in* Socin, p. 174, 3, *waš iṭih fi ši ṣaid* (pour voir) « s'il tomberait sur quelque gibier »; p. 174, 12, *ši ṛaši mahu kain* « du monde, il n'y en avait pas »; *in* Socin et Stumme, p. 15, 5, حتّى الى شيّ خلا « jusqu'à un (certain) désert »; p. 17, 3, شابوا شيّ دخّان « ils virent de la fumée »; p. 59, 12, صبوا شيّ خاتم; *in* Sonneck, 59, 41, شيّ فعايل بيكم ابليس حار يقواهم « le diable n'oserait citer nombre de vos actions »; 31, 4, جاني بشيّ خبر; 112, 18, شيّ اسلام ترتدّ « des musulmans apostasieront ». — Un exemple précédent montrait شيّ représentant une personne et déterminé par un pronom affixe : de même on pourra dire شيّ من النّاس « des gens, quelqu'un », puis شيّ ناس, et enfin شيّ; dans notre texte, p. 59, 12, ابعا شيّ تلبسها; p. 53, 20, يرق شيّ يقوت شيّ واقف; *in* Sonneck, شيّ حفيان شيّ بصباطوا « les uns nu-pieds, les autres avec des souliers »; شيّ يموت شيّ يتبع الحرّة « les uns mourront, les autres suivront la trace ». — Voir les indications données par Marçais, p. 177.

P. 47, l. 20 : *zerda*, festin d'écoliers et d'étudiants pour

célébrer un événement scolaire; pour les réjouissances des *ḫetmāt*, voir Marçais, p. 243 et suiv.

Page 48, ligne 2 : جاء doit être traduit ici par « venir ». Mais dans d'autres cas il devient une sorte d'inchoatif : *in* Delphin, p. 68, 2 et 132, 1, جاء يطلع, que la traduction rend par « il voulut monter », et *in* Socin et Stumme, p. 33, 15, où on peut le négliger dans la traduction. جاء peut s'employer de même avec un participe : cf. notre texte p. 48, l. 18.

—— L. 3 : *ma ḫallā lhā jedd rāqĕd* « il n'a laissé dormir tranquille aucun de ses ancêtres »; il l'a appelée, par exemple, بنت كلب بن كلب بن كلب.

—— Même ligne : من وراه = *marah*. Voir Marçais, p. 181.

—— L. 4 : *ma tenha ši 'aliya* « ne me défendras-tu point contre cet enfant? » Le langage emploie fréquemment *'āla* dans des cas semblables : *eqbeḍ 'aliya uldĕk* « empêche ton fils de m'ennuyer »; *eqbeḍ* (ou *erfed*, ou *ḫud*) *'aliya kĕtabek* « débarrasse-moi de ton livre »; *dehhebhu* (*ḫerrejhu*) *'aliya menna* منها « fais-le moi sortir d'ici ». Cf. *in* Delphin, p. 95, 6, يخدم عليك « il travaillera pour toi ».

—— Même ligne : *rah meḥammaqni*, etc. Spitta-bey, p. 356 et suiv., a montré que le participe actif possède en égyptien une force verbale au moins égale à celle qu'il avait en arabe classique. Deux des exemples qu'il donne renferment, comme dans notre texte, un participe suivi d'un pronom affixe. Il semble que ce soit un fait exceptionnel en maghrébin; cependant voir notre texte, p. 50, l. 15, ساكنينه, et aussi cf. p. 52, 12, et p. 52, 12; Bel, p. 64, vers 10 et 13. Les exemples qui sont dans Sonneck paraissent appartenir à la langue littéraire.

—— L. 5 : *ḫwatāt*, voir Marçais, p. 203; et *huma*, *ibid.*, p. 120.

—— L. 7 : تنعر على ولدها « qui vient réclamer à cause de son fils », manque au dictionnaire.

—— L. 8 : *'ayyit nekāber fīh* « je suis fatigué d'user de

douceur avec lui », il faut le traiter par les coups. Cf. l'expression courante : *el ḥorr belḥemza wĕl ăbd bĕd debza* « l'homme libre avec un coup d'œil; l'esclave, à coups de trique ». — *tĕqul berhuš*, forme abrégée.

P. 48, l. 9 : *bah*, exclamation très employée par les femmes.

—— L. 11 : *mnain*. Marçais, p. 192; Doutté, p. 350.

—— L. 13 : *fewwet ʿalih šuiya* « il patienta un peu avec lui ».

—— L. 14 : يبتبت. Cette onomatopée prend aussi les formes : لعلت, لغلت et لسلس, et d'autre part : تبتب et تلتل; voir Beaussier et Dozy.

—— L. 15 : يا عدو الله, voir supra p. 47, l. 7 et note.

—— Même ligne : *ḥafeḍ*; sur cet emploi du participe en égyptien, voir Spitta, p. 358.

—— L. 18 : *ya wuddi* est devenu une exclamation de renforcement qui a des équivalents nombreux en français. On pourrait traduire ici : « Oh là là! quelle tête d'âne! » روح يا ودّي équivaut à « va-t'en-donc! »; de même يا ودّي روح بي حالك; elle s'emploie souvent avec une négation : لا يا ودّي ما نمشي شي « pour sûr que non que je n'irai pas! » — La grand'mère de l'auteur de ce récit avait interdit à ses petits-enfants de lui adresser ce *ya wuddi* qu'elle considérait comme irrévérencieux. C'est : « ô mon ami, ô mon cher »; on emploie aussi *ya ḥabibi*, mais avec quelque affectation de langage. Cf. Socin et Stumme, p. 31, 20, et 33, 3, qui écrivent اوضّى et اودّى. Socin, p. 186 et suiv., proposait de lire يا ولدي (comme Delphin, p. 65, 4); cette lecture était vraisemblable dans son texte, où la jeune femme appelle ainsi son amant, qui lui répond يا بنتى.

Page 49, l. 1 : انغبل « se fermer et grincer »; sur la septième forme en tlemcénien, voir Marçais, p. 79, et Doutté, p. 366.

—— L. 2 : لّي بيه حلفة « celui que le ṭâleb avait fait serment de punir ». Les femmes, et aussi les hommes, quand

ils s'adressent à de petits enfants, pour menacer d'une punition grave, posent l'index de la main droite sur la joue droite au-dessous de l'œil, comme pour l'agrandir en abaissant la paupière inférieure; cf. le mauvais œil, العين.

P. 49, l. 2 : اليوم نهاري, expression courante; cf. *in* Socin, p. 188, 22, *haaa da nhari bannenhar*.

—— L. 3 : شوية شوية. L'emploi d'expressions composées d'un mot répété est fréquent en maghrébin, pour marquer la répétition, la fréquence, la continuité, etc. Le mot peut être une expression adverbiale, comme dans notre texte où elle marque les mouvements rapides du cœur, et *in* Socin, p. 164, 3, où elle correspond à «aussitôt»; *ibid.*, p. 162, 11, et p. 174, 9, *gubala gubala* «tout droit»; p. 162, 9, بها بها «(elle alla) aussitôt»; p. 172, 6, etc.; — soit un nom : *in* Socin, p. 198, 20, *rah iruddek ṭĕraf ṭĕraf* «il te mettra en petits morceaux»; *in* Delphin, p. 31, 8, عظم عظم «beaucoup de morceaux»; — soit un verbe : *in* Socin, p. 57, 23, يقروا كايقروا كايقروا «studierten eifrig wieder»; p. 59, 23, كايحلوا كايحلوا «ils cherchèrent si bien». — Ce mode d'expression naïf est général; il est particulièrement usité dans les langues africaines, où il rend souvent le pluriel; l'intéressant exemple de Delphin, p. 31, 8, est un véritable pluriel.

—— L. 5 : *ki*, voir Marçais, p. 191.

—— L. 6 : Cette histoire bien connue est notamment au *Mostaṭraf*.

—— L. 7 : pour كاظهري, voir Marçais, p. 15.

—— L. 9 : *rik*, voir Marçais, p. 123.

—— L. 12 : *beqa yetĕbessem*; Spitta-bey a exposé (p. 344 et suiv.) l'emploi de *baqa* avec un aoriste qui correspond ainsi à un imparfait descriptif. Comme en égyptien, *baqa* est employé en maghrébin, au moins en marocain et en tlemcénien (bien que je ne l'aie point trouvé dans les textes de Marçais) avec le sens d'un inchoatif. Il y a cependant une nuance de sens entre *beda* et *baqa*, le second indiquant en

général que l'auteur de l'action exprimée par le verbe la continue ou en continue une autre commencée déjà. Par exemple *in* Socin et Stumme, p. 23, 4, بقت كاتبكى فوق البرج l'enfant reste en haut de la tour et pleure longtemps; p. 17, 6, l'ogresse reste dans la chambre et continue à chercher les enfants jusqu'à ce qu'elle les trouve : بقت تدلخ عليهم حتّى, etc. Il n'en est pas moins nécessaire de traduire par «se mettre à», ainsi que l'indiquent Socin et Stumme, à propos même du précédent exemple, p. 16, note *u* : بقى «vor einem anderen verbum bedeutet häufig geradezu *beginnen*». En voici quelques exemples pris au hasard : *ibid.*, p. 27, 8, بقى القطّ كايخراء الذهب «le chat se mit à faire de l'or»; p. 27, 19, بقت تغوث «elle se mit à appeler au secours»; p. 39, 19, بقى كايخيّط «il se mit à coudre»; p. 41, 22, بقى كايجبد معه «il se mit à la frapper», etc.; *in* Delphin, p. 98, 3, بقوا يخونوا «ils se mirent à voler», etc. — Il sera préférable parfois de traduire par le passé, comme *in* Delphin, p. 33, 7, بقى يرجى «il attendit»; p. 48, 3, ما بقت شىّ تقول «elle ne le lui dit pas», etc. *Baqa* peut être employé aussi avec un participe : *in* Socin et Stumme, p. 63, 22, بقوا محاربين «ils commencèrent le combat»; p. 27, 3, بقوا ماشيين بيه «ils vécurent de lui». — Un récit de Socin et Stumme (p. 25) donne, pour exprimer le même fait, des formes qui, comme nous l'indiquons, sont équivalentes : le bûcheron va dans la forêt et veut couper un arganier بقى واحد ارقانة كايحقر في ارقانة; il y revient peu après, l. 23, كايحقر بيها; la troisième fois, p. 27, 4, بقى كايحقر بي; et la quatrième fois, l. 11, حقر عليها. — Le conteur de Socin, in *Marokko*, emploie notamment, au lieu de بقى, un verbe برك, noté par Beaussier et Meakin comme signifiant «rester». Ce mot se trouve pour la première fois dans Socin, p. 160, 10 sous la forme *birk ălĕh blmebat* «il se mit à le battre», et Socin remarque (n. 22) qu'il faudrait traduire, en général, ce verbe par «commencer à» et que ce sens ne concorde point avec le précédent. Cependant il y a, entre eux, concordance parfaite, si l'on considère

برك comme un remplaçant de بقى, qui, avec le sens primitif de «rester», prend celui de «se mettre à» avec un aoriste. Ex. : p. 192, 4, *birka yirḍa' fiha* «il se mit à la teter»; p. 194, 15, *ebirk iḥammim aš idir,* il se mit à réfléchir à ce qu'il allait faire»; p. 196, 17, *birk it'ašša* «il se mit à manger»; p. 198, 7, *birk ite'ajjib fèṣeftu* «il fut bien surpris de sa figure»; p. 200, 9, *birk isauwalha* «il se mit à l'interroger». Oserai-je proposer de rattacher à cet emploi du verbe برك le mot *barka,* qui, comme l'on sait, joint au pronom personnel affixe des verbes, est en vulgaire une sorte de verbe? Voir Stumme, *Gramm.,* p. 160, et Bel, *La Djâzya,* p. 120 (Paris, 1903). On pourrait admettre le passage de *barka yezgi* «il s'est mis à crier», à *barka ma tezgiš* «tu ne vas pas te mettre à crier; assez crier!» Mais il faudrait le prouver par des exemples, et l'étymologie admise بركة est bien solide; voir Doutté p. 370.

P. 49, l. 15 : *ĕl bewwāl* s'emploie aussi au féminin; un dicton s'adresse ainsi aux petites filles : البوالة بي آلرناق تشرب الدّم والعلاق.

—— L. 16 : عمل بروحه يموت «il fit semblant d'être mort»; on dit en général عمل روحه; cf. Dozy au mot عمل.

—— L. 18 : انعرك لداركم «va-t-en chez toi!» La septième forme est intéressante. On dit دارنا, داركم, دارهم, et non داري, دارك, داره; *dāreh* signifie «sa femme». — مضيّا ولا يرجعون, expression courante des ṭolba : *Cor.*, 36, 67, وَلَوْ نَشَآءُ لَمَسَخْنَاهُمْ عَلَى مَكَانَتِهِمْ فَمَا ٱسْتَطَاعُوا مُضِيًّا وَلَا يَرْجِعُونَ.

—— L. 20 : *ḥababa* «accident, malheur», exactement «bubon de peste, peste». On dit aussi *'alaik ĕl ḥababa* «la peste soit sur toi!»

Page 50, ligne 1 : يتمرّغ, employé aussi en parlant d'un âne par Delphin, p. 114, 8; l'aoriste donne ici le sens du présent d'habitude.

—— L. 2 : *maḫuda maḫuda.* Cette expression, qui peut s'employer avec chacun des pronoms des trois personnes du

singulier : *mahudi, mahudek, mahuda*, est traduit ici par « tantôt, tantôt ». On dira ماخوذه بي الدّار مأخوذه بي الشوف « il a affaire à la maison, il a affaire au *suq*, il est très occupé ». — Cf. *in* Socin, p. 196, 18, *hud lišše'ar hud elli bereti* « tantôt du chant, tantôt tout ce qu'on peut souhaiter ». Ces mots, qui semblent bien être le participe passif et l'impératif de أخذ, me restent obscurs.

P. 50, l. 3 : *ḥâçël fel 'ajeb* « qui fait des tours, qui fait le pitre, qui fait de l'embarras » ; cf. *'ōjāībi* « saltimbanque, faiseur de tours ». *Barkā mā ḥâçël fel 'ajeb* « qu'il cesse donc de faire de l'embarras ! » — On dit aussi : *iḥçel ës sba'tăch* « il cherche midi à quatorze heures », par exemple d'un joueur aux dominos qui combinera longtemps ses coups.

—— L. 4 : *sĕqer* « se replier sur soi-même avant de bondir », d'où « être silencieux ». On dit aussi : *sĕqert 'alih ĕḍ ḍĕrsa* « son mal de dents s'est calmé ».

—— Même ligne : بو مغقن, sans doute le « perce-oreille », à cause de ses pinces abdominales.

—— L. 5 : *zegga*; faut-il expliquer cette 2ᵉ forme par un renforcement analogue à celui des verbes concaves indiqué par Houdas, p. 144, et Doutté, p. 359 ?

—— L. 5 et 6 : L'emploi de *lahu* après *zegga*, et de *'alih* est conforme aux règles de la grammaire savante; dans le second cas, noter les deux emplois de *'ala* : « il crierait après lui à cause de son visage » ; *in* Socin, p. 182, 6, *ezga ălek* « il l'appela ».

—— L. 7 : *ferh*, on dit d'ordidaire *ferh ḥĕlāl* « enfant légitime », et *ferh zena* « bâtard ». Ici *ferh* seul équivaut à *wuld zena*. Voir Sonneck, 48, 25.

—— Même ligne : راه تلع. *Rah* se construit d'ordinaire avec un aoriste, pour exprimer une action qui va avoir lieu (futur); *in* Socin, p. 194, 9 et 10, *rah itĕbiddil* « il va se changer en » ; ou une action qui a lieu au moment où l'on parle (présent), *in* Delphin, p. 95, 3, راني نبكي « je pleure » ; dans notre texte, *ibid.*, l. 14, راه يرزني, etc. Cf. Houdas, p. 237, et Spitta, p. 353. Avec le passé, l'idée d'instanta-

néité paraît persister et être transportée en arrière (passé) : « il s'est sauvé, il vient de se sauver ».

P. 50, l. 7 : *tla'*, que Beaussier traduit par « s'effaroucher, s'enfuir », se dit particulièrement du cheval qui s'emballe.

—— L. 8 : *faïnnek*, c'est l'expression usitée par les Tlemcéniens pour appeler leur femme; un vieillard seul pourrait l'appeler par son nom.

—— Même ligne : *entina*. Voir Marçais, p. 120.

—— Même ligne : تقعد دايم هاملة. Dans cet exemple et *in* Delphin, p. 108, 4, *qa'ad* construit avec un participe actif garde son sens classique; on le rendrait à peu près par « rester assis à », suivi d'un infinitif. Mais *qa'ad* perd souvent ce sens et, accompagné d'un aoriste, il joue le rôle d'un inchoatif. *In* Delphin, p. 34, 7, قعد يحوس « il se mit à chercher »; p. 137, 3, اقعدوا تخدموا تعيّشوا « mettez-vous à travailler pour manger »; p. 137, 10, قعدت تراعى « elle se mit à le guetter »; p. 68, 2, قعدوا ياكلوا « ils se mirent à manger », et non « ils restèrent » comme dans la traduction; p. 70, 10, قعد يكمّش, que la traduction, p. 24, *in fine*, rend bien par l'imparfait. En somme, *qa'ad* se comporte dans ces cas comme *beda*, *baqa*, etc. Voir *supra* les notes p. 46, 6, et p. 49, 12.

—— L. 10 : *lukān*, Marçais, p. 191 et 193; *wa lukān* « bien que, malgré que ».

—— L. 11 : *ma yentebhu luh ši lih*, la prononciation de ces deux pronoms, d'ailleurs si peu clairs, semble être réglée par la voyelle de la syllabe précédente.

—— L. 12 : *hätta ntina* « jusqu'à toi, qui me fais des reproches au sujet de notre fils ! »

—— Même ligne : *ya ḍak ĕrrajel* « mon mari », correspond à *faïnnek*.

—— Même ligne : *ma tharhar* « ne parle pas pour ne rien dire »; ce sens dérive très naturellement de celui de la langue classique qui s'applique à tout bruit sourd et indistinct, vent qui souffle, eau qui tombe, bruit d'ailes, ronflement de l'homme, ronronnement du chat, etc., sous les formes خـ

et خرخر. L'algérien en tire encore le sens de « blaguer »; à Tlemcen, *barka ma tharr* « assez blagué! »; ailleurs *harhar* en ce sens, et *harhār* « blagueur ». — Pour *barka*, voir p. 49, 12, la note.

P. 50, l. 13 : *reïl* pour غير.

—— L. 14 : *izernen*, aller et venir comme un insecte qui vole dans l'air. Le sens premier qui est bien, semble-t-il, celui d'une imitation, est « ronfler, vibrer, bourdonner ». *Bu zernān*, ou *ba zrenni* doit être le hanneton. On dit *rah ki bu zrenni* « il est comme la mouche du coche ».

—— Même ligne : *menna mennak*. Voir Marçais, p. 19.

—— L. 15 : *dūk en nās*, le nom des *djinns* est tabou; on ne doit pas le prononcer: ils accourraient et causeraient des malheurs; voir Marçais, p. 281, note.

—— Même ligne : Sidi Lahsen, ou plutôt El Hassan ben Makhlouf er Rachidi Aberkan (le noir) est un Tlemcénien célèbre du IXe (XVe) siècle; le Boustan lui consacre une longue notice (p. 82 à 111 de mon manuscrit), qui a fourni à Bargès la plupart de ses renseignements (Complément de l'histoire des Béni Zéian, p. 321, et suiv.). La mosquée de Sidi Lahsen a été décrite par W. et G. Marçais, *Les monuments arabes de Tlemcen*, p. 320 et suiv. Dans ces ouvrages, rien ne permet de trouver l'origine de la spécialité que les Tlemcéniens reconnaissent à ce saint, « réparateur des cervelles troublées ».

—— L. 16 : *'āda* « encore ». Marçais, p. 184.

—— L. 17 : اعقل بيدك في يده; cf. avec cette expression Socin, p. 160, 2, *ugubdet fiyed uldha* « elle prit son fils par la main ».

—— Même ligne : *bezzuj*; on dit plutôt *lezzuj*, الزوج; voir Doutté, p. 362.

—— Même ligne : *behaççoldi* = بواحد القبولدي.

—— L. 18 : دتاع. Voir Doutté, p. 369, et Bel, p. 102.

—— L. 19 : On égorge le poulet devant le tombeau du saint, en faisant couler son sang, et on emporte la victime à la maison, où on la mange.

Page 51, ligne 1 : Ce كتاب est le قُرعة الانبياء, à la première page duquel se trouve un رَمز renfermant le nom des prophètes; on consulte le sort en posant le doigt au hasard sur cette page, et l'on se reporte au chapitre du livre ainsi désigné : on y trouve la réponse à ses désirs. Voir Sonneck, pièce 29 et not. le vers 11.

—— Même ligne : على جدادة; ce sens conditionnel de على est classique; cf. Wright, II, p. 171 : على هذا الشرط.

—— Même ligne : حبّي «à points noirs et blancs».

—— L. 2 : نشرة, sacrifice d'une poule, d'où l'animal lui-même. — Sidi Ya'qoub, wali dont la qoubba est à Agadir. Voir Marçais, *Monuments*, et ses références, Brosselard, Bargès.

—— Même ligne : Sur un autre emploi intéressant de *beççah*, voir Marçais, p. 179.

—— L. 3 : On appelle à Tlemcen *nefqa*, pl. *nfāqi*, des fêtes qui, dans la campagne comme au Maroc sont appelées *wa'da*, pl. *wa'ādi*. Comme les autres fêtes religieuses, la *nefqa* est fixée par le *qadi* et annoncée par le *berrāḥ* بَرّاح, la veille ou l'avant-veille. Les gens pieux jeûnent le jour de la *nefqa*, et adressent des vœux à Dieu après la prière du *maghrib*. — Il y a deux espèces principales de *nefqa* : celles qui sont célébrées en l'honneur des morts, et les six *nfāqi* du 15 et du 27 des trois mois *harām; rejeb, cha'ban, ramdān*. Lors des premières, les femmes vont visiter les cimetières, comme elles le font d'ordinaire le vendredi. Dans les maisons où un membre de la famille est mort depuis un an au plus, les parentes et amies se réunissent pour pleurer le défunt et chacune apporte un cadeau en nature : pain, café, gâteaux, etc. On s'assemble autour de la plus proche parente du mort, et on recommence l'éloge de celui-ci (تعدّد على), en l'accompagnant de lamentations que répète l'assistance. Puis a lieu un repas en commun, qui est regardé comme offert à Dieu, qui le transmet au défunt, pour lui venir en aide dans les souffrances de la tombe. En apportant leur offrande, chaque femme dit en effet صدقة على فلان, suivi du nom du mort.

Parmi les six *nfāqi* du mois *harām*, les deux plus importantes sont celles du 27 *cha'bān* et du 27 *ramḍān*. On peut les considérer comme comprenant deux éléments, l'un se rattachant à la religion, l'autre au culte des djinns. — La *nefqa* du 27 *cha'bān* est dite نفقة تساقط الاوراق; en effet, l'on croit qu'il existe au Ciel un arbre dont les feuilles correspondent à chacune des destinées humaines, et que c'est le 27 *cha'bān* que se détachent les feuilles de ceux qui doivent mourir dans l'année. Pour savoir quel est son sort, on place sur le sol d'une chambre un *qandil* allumé et l'on se tient debout à côté de lui, le visage tourné du côté du mur; si l'ombre qui y est ainsi projetée est plus petite que la taille réelle de l'observateur, il ne verra point la *nefqa* de l'année suivante. — D'autre part, on doit, ce jour-là, se concilier les bonnes grâces des djinns que les anges ont attachés pendant la nuit et qui resteront ainsi jusqu'au 27 *ramḍān*. A cet effet, les Tlemcéniens s'enduisent de henné les mains, ou au moins l'index. On sacrifie aux marabouts Sidi Wahb, Sidi Ya'qoub, Sidi 'Ali ben Ngim, des poules et des coqs blancs, noirs, rouges, etc., selon la couleur du djinn auquel le sacrifice est offert; les djinns boivent le sang des victimes, dont la chair est mangée par les fidèles; le lendemain de la *nefqa*, on jette les os et les plumes au *bît er riš* sur le chemin de Tlemcen à el 'Obbād.

La *nefqa* du 27 *ramḍān*, appelée نفقة سبعة وعشرين, rappelle la nuit de la prédestination, *léilĕt ĕl qadr*. Ceux qui ont mérité la faveur divine peuvent ce jour-là voir, à travers une échancrure des cieux, le livre des destinées tout grand ouvert; mais l'émotion est si forte qu'ils ne peuvent y lire. Tout souhait énoncé à ce moment sera exaucé; on raconte qu'un homme demanda à Dieu la fortune sous cette forme pieuse, mais amphibologique : ربّي اعطيني وسخ الدّنيا «que Dieu me donne la saleté du monde», c'est-à-dire l'or; Dieu lui envoya une crasse si épaisse qu'il ne put jamais s'en débarrasser. — Cette nuit-là, les djinns, enchaînés le 27 *cha'bān*, sont relâchés; il faut acheter de la viande, faire des sacrifices

et des aumônes; on doit en outre brûler dans les appartements sept cornets contenant chacun des parfums spéciaux appelés سبعة بخور «les sept parfums», en l'honneur des sept grandes classes de djinns.

La fête de *'ašura* عشورا est accompagnée de deux *nefqa*, l'une est dite نفقة القديد; on n'y mange que de la viande non cuite, séchée au soleil. Le lendemain, نفقة اللحم, on mange de la viande cuite.

M. Bel, professeur à la médersa de Tlemcen, a bien voulu nous fournir la plupart des renseignements contenus dans cette note.

P. 51, l. 6 : قزّانة «diseuse de bonne aventure», soit par le *smid*, soit par les cartes. Un dicton tlemcénien blâme la confiance qu'on prête à ces femmes : من صدّق القزّانة كذّب مئة نبيّ «celui qui a foi dans une *gezzāna* fait mentir cent prophètes».

—— Même ligne : آسم, voir Marçais, p. 174. — *rahum na'tu*, Marçais, p. 123, et notre note, p. 50, 7.

—— Ligne 7 : واحد الشّرقية, de l'est de l'Oranie, de Mascara par exemple. — بنادم, voir note, p. 46, 3.

—— L. 8 : مع رجلها, sur cet emploi de مع, cf. Socin, p. 188, 12, et 194, 13, *tawudda' ma' marta* «il prit congé de sa femme».

—— L. 11 : يعملها بك. Il faut s'excuser de la vulgarité de la traduction, mais l'expression française est identique à l'arabe, où il faut supposer *ḥila* «ruse», etc., comme en français «farce», etc.; cf. pour l'égyptien Spitta, p. 250. *In* Socin et Stumme, p. 73, 28, عوعو عَمَلْتُها بيك «Houhou! Ich habe dir aber einen Streich gespielt»; trad. p. 133, et la réponse ما عَمَلْتَها بيّ; *in* Stumme, *Neue tunisische Sammlungen*, Leipzig, 1896, p. 136, هالقطّوس اللي كان عندي عملها بيّ «c'est ce chat qui était chez moi, qui me l'a faite»; et avec دار, *in* Delphin, p. 141, 15, دارها بي قبل لا ندبيره به, et trad., p. 46 : «il m'a fait le coup avant que je ne puisse le lui faire». Dozy cite des

exemples tirés des *Mille et une nuits*, not. عُمِلَتْ عليه حيلة, où حيلة est exprimée.

P. 51, l. 14 : شقّب, voir Bel, p. 102, vers 31.

—— L. 15 : طاجية, voir Socin et Stumme, p. 57, 17, et note; ici c'est l'équivalent de شبرية «vase à ventouses».

—— L. 16 : عيمة; la noix de galle est considérée comme rendant enceinte. — سقّر; cf. الله يسقّر بيه «puisse Dieu en faire quelque chose!» en parlant d'un enfant, تسقّير من الله «le succès vient de Dieu».

—— L. 17 : pour عقاقير; *in* Delphin, p. 123, 5, en parlant de la préparation d'un sortilège pour découvrir un trésor.

—— L. 20 : انضمارية «habile, fine», en un sens favorable; on dit : ضمر شرا «concevoir de mauvais desseins». Il semble donc que notre adjectif soit formé du *maṣdar* de la 7ᵉ forme إِنْضِمَارٌ.

Page 52, ligne 1 : *kiš = kifaš*; Marçais donne *kyāš et kāš*, voir sur *ki*, p. 185; — موالين, *ibid.*, p. 115.

—— L. 2 : «Laissons-là ce sujet!» — Sur هدر, voir Delphin, n. 31, p. 120; Doutté, p. 339, 18; p. 340, 5.

—— L. 3 : لا يا رتّي «non, je me trompe!» plus exactement. — *teślil*, bain que la femme prend la veille des noces et qui est l'occasion d'une réunion des femmes et des enfants des deux familles. Ce nom a été omis dans Gaudefroy-Demombynes, *Cérémonies du mariage en Algerie*, Paris, 1900, p. 44.

—— L. 4 : هو قدّ الزّقاح «c'est un gros lourdaud»; هذا الزّقاح يا وتّي «quel lourdaud!»; ce mot équivaut à ثقيل. J'en ignore l'origine; il semble qu'on le retrouve dans des termes voisins : زُكّي (Daumas) «va-nu-pieds», et زُكّاء (Lüderitz) «vauriens». — «*gödd* est une altération du classique قَدْرٌ», dit Marçais, p. 165. Cette formule me paraît bien absolue, et il me semble que *gödd* correspond à la fois à قَدْرٌ et قَدّ, comme le français «pouvoir» équivaut à «être de taille à». Ainsi l'on retrouve bien le sens de قدّ dans notre exemple et dans les suivants : *in* Socin, p. 183, 18, *gidd ššjra* «aussi

grand qu'un arbre»; *in* Socin et Stumme, p. 37, 15, وحد لفّحوا نسرفوا مدينة ; *ibid.*, p. 45, 22, الولد قدّ نصيب برّيمة السلطان «nous sommes de taille à voler la ville du sultan»; *in* Sonneck, p. 42, 27 (trad. p. 147), الغائم قدّه «les hommes de sa taille»; *ibid.*, p. 54, 7, ذنبي قدّ الجبال «mon péché a la hauteur des montagnes»; *ibid.*, p. 107, 7, انّى تبان قدّ الجرد «qui a la taille du palmier»; *ibid.*, p. 46, 24, حرب الغنا من قدّها «les paroles de mon chant, qui pourrait les dire?» Et notre texte, p. 53, 10, p. 61, 9, et aussi p. 56, 16, قدر المرأة.

P. 52, l. 4 : خيتي الحبيبة; cette expression est employée constamment par les femmes arabes, comme certaines gens répètent sans cesse «ma chère».

—— L. 5 : بسلامته «avec son salut», formule qui suit l'énoncé d'une chose heureuse, afin d'éloigner le mauvais œil; voir *supra*, p. 46, 10 et la note.

—— L. 7 : طنز على «se moquer de», qui est dans Dozy (*Schiaparelli*), est de la langue des femmes à Tlemcen; les hommes emploient pourtant le maṣdar طَنْز «dérision».

—— L. 8 : شارطوا بيه «elles ont fait de son éloignement une condition de leur présence».

—— Même ligne : نسواتات, pluriel de نسوان; cf. des formes analogues et particulières, comme celle-ci, au langage des femmes, *in* Marçais, p. 114.

—— L. 11 : *ummimāt* «quelques jours», diminutif de *yum*; voir Marçais, p. 98 et 113.

—— Même ligne : رجع مدوّر. Cette construction de رجع avec un participe n'est pas un fait isolé; des constructions analogues ont été signalées plus haut. — Le petit apprenti du tisserand est dit متعلّم الدّرز. Ces mots éveillent dans l'esprit des Tlemcéniens un sens tout particulier; on dit, en effet, d'une personne qui, sollicitée de faire une course, n'y consent qu'après avoir longtemps refusé : متعلّم الدّرز ورّى له باب الدّار يورّى قاع الدّار «indique-lui la porte de la maison; il t'en indiquera la cour», c'est-à-dire que quand il ne pourra plus dire qu'il ne sait où est un endroit, il montrera qu'il en connaît tous

les recoins. — Le petit معلّم devient ensuite مدور; on lui confie le soin de tourner la roue du dévidoir.

P. 52, l. 11 : ستّة و ستّين. Le nombre *soixante* s'emploie aussi dans d'autres expressions pour un nombre indéterminé; par exemple ستّين سنة عليه «tant pis pour lui; je m'en moque comme de l'an quarante». Voir aussi Sonneck, 70, 27.

—— L. 12 : اعطاها للهربة; on peut comparer cette intéressante forme à celle étudiée p. 51, l. 11.

—— Même ligne : sur الوريط, voir Marçais, p. 214; *çefçif* est un village situé au nord d'el Ourit, dans la vallée. — Sur la construction de تعلّق, voir p. 48, l. 5, note.

—— L. 13 : جعبة, pl. جعاب est la bobine de laine montée sur une tige de roseau que l'on place dans la navette تزّين, et qui, dès qu'elle a été utilisée, est, par les soins du *medawwer*, remplacée par une autre. — *Ḥannahar* = واحد النّهار. — On a signalé déjà le présent narratif à forme rapide que donne هو داخل; cf. Spitta, p. 356, et notre texte, p. 47, 2.

—— L. 14 : اعطاه به للكنّارة «il lui en donna sur le museau»; Beaussier donne «groin, hure». On dit à Tlemcen en parlant à un individu sale : اغسل كنّارتك «lave donc ton museau».

—— L. 15 : بربيرة «dévidoir»; il se compose de deux éléments : la رضّانة *reḍḍāna*, support en bois sur lequel on place l'écheveau à dévider; la *reḍḍāna* est mise en mouvement par une roue appelée نعورة, mue par une manette dite يد الرّضّانة. La navette جعبة, sur laquelle va s'enrouler la laine, est montée sur une tige dite مغزل انتاع الرّضّانة, *marzel*. On nomme أذن الرّضّانة le rebord extérieur de l'appareil. La بربيرة doit son nom au bruit qu'elle fait en tournant; *in* Dozy بربر «bougonner, faire tout bruit vague et répété»; voir *Lis. arab.* Les enfants chantent à Tlemcen :

يا بربيرة يا بربيرة
بيك السبع بيك الغولة
بيك القناديل مشعولة

«Dévidoir, dévidoir! — en toi est le lion, en toi l'ogresse,

— en toi les lumières allumées. » Ces derniers mots sont peut-être une allusion aux ثريّة *treyya*, employés notamment dans les noces et assez semblables par leur forme à une *reḍḍāna*.

P. 52, l. 16 : سقى, colle de farine et d'eau, dont on enduit le fil pour l'empêcher de casser.

—— Même ligne : مطوى, *meṭwa*, tige carrée en bois de 1/4 de ذراع (environ 12 cent. et demi) sur lequel on roule le tissu dès qu'il est achevé; le *meṭwa* est de la longueur du métier.

—— L. 18 : طلب منه بالشّرع « le congédia »; il déclara que s'il ne s'en allait pas de son plein gré, il citerait son père en justice par la formule suspensive انا بالله و بالشّرع معك. Cf. notamment Socin et Stumme, p. 25, 10.

PAGE 53, ligne 2 : صاح بيه , صياح « il t'a insulté ».

—— L. 3 : صانع. Dans l'atelier du tisserand, le *çānï* est l'ouvrier qui, d'une extrémité du métier, envoie la navette au ردّاد *reddād*, qui la lui renvoie.

—— L. 5 : يخنّق بي امّاه « il assomme sa mère », exactement « étrangler ». Dozy donne des exemples des *Mille et une nuits* au sens de « quereller, disputer ».

—— L. 8 : Ces jeux de cartes, qui sont tous des occasions de paris et ne se jouent qu'avec un enjeu en argent, viennent tous d'Espagne ou de France : la *ronda*; le *triomphe*; la *qazza* est une sorte de pharaon, où le joueur est dit *qezzāz*; le *janda*, du français « j'en donne », est l'écarté.

—— L. 9 : Le *šiš biš* « trictrac », qui est appelé à Alger *šāš baš*, a conservé à Tlemcen et à Alger toutes les appellations turco-persanes, que le jeu oriental donne aux diverses combinaisons de points des dés : « un » *yak* يك; « double un » *hebbiak* هبّيك; « deux » *du* دو; « double deux » *du bāra* دو بارة; « deux et un » *kibir*; « trois » *sa* سه; « double trois » *du sa* دو سه; « quatre » *jahar* جهار; « double quatre » *darji* (t. *derdinji* دوردنجي); « cinq » *benj* بنج (à Alger, *penč*); « double cinq » *dubiš* دو بش (à Alger, *dubaš*); « six » *šiš* شيش; « double six » *dušiš* دو

شيش (à Alger *dušāš*). — يلهب يالك se joue sur le trictrac, et est, je crois, le jaquet (?).

P. 53, l. 11 : بلا خدمة لا زدمة. Je ne pense pas que زدمة se puisse rapprocher de زطم (voir Dozy). Ces expressions allitérées sont fréquentes; voir not. *in* Socin et Stumme, p. 31, 21, خلّط بلّط et *in* Delphin, p. 16, 3, خلاّطين جلاّطين; *in* Socin, *ma leṣuṣ wala jeṣuṣ*, qui est sans doute ما لصوص و لا جاسوس. et *inf.*, p. 53, l. 15, الحيش والريش.

—— L. 12 : La *Qissariya*, ancien quartier franc de Tlemcen, est occupé surtout aujourd'hui par la caserne du train, qui doit être démolie et remplacée par un marché. On a conservé ce nom aux boutiques de la partie supérieure de la rue de Mascara qui touchent à la caserne et qui sont celles des marchands bien posés. La démolition de celle-ci permettra peut-être de mieux connaître la *Qissariya*. — يبيع semble subir l'influence du كانت.

—— L. 13 : *merzaya*, toile à faire des chemises. Voir Dozy.

—— L. 16 : يظلّ = يضلّ, voir *supra*, 47, 4; — *yeçawwer* « gagner ». — Dans ces lignes et les suivantes, l'aoriste est mis pour le présent; l. 20, trois aoristes sont annexés les uns aux autres, et sont à traduire aussi par le présent et le conditionnel, comme le يكون يعرف des pages 53-54.

—— L. 19 : *šškel* « plaisanter, blaguer », مكيل « blague »; *barka min ššškil* « assez blagué ! » Dozy donne le sens « de faire des agaceries dans une conversation amoureuse », en parlant surtout d'une femme. Voir *Mille et une nuits*, Habicht, XI, p. 366, 3, où il s'agit d'un homme : يحدّثها وشاكلها وحارجها وتقرّبت منها, où ces mots me paraissent exprimer les plaisanteries caressantes d'un amant : شاكل بالحديث donne un sens tout voisin de celui de notre texte.

Page 54, ligne 3 : D'où l'on emploie le mot خطّ pour « le calcul ».

—— L. 5 : ولو *walu* « au moins, à tout le moins ». — مفلس « vaurien, bon à rien, raté ».

P. 54, l. 6 : ضربت الرّأى بي الرّأى «elle pesa le pour et le contre, et prit son parti».

—— L. 7 : لا حادر «peut-être», construit avec un aoriste, au sens futur.

—— L. 8 : تعتّق «se former, devenir nubile».

—— L. 9 : كانت كي بدات. Voir des emplois analogues de *ki*, *in* Marçais, p. 191, et notre texte *supra* p. 48, 20; p. 52, 13. — تخبّاء «être voilée»; sur les termes qui désignent la femme aux différents âges, voir Bel, p. 83, v. 11.

—— L. 10 : عاود (voir Bel, p. 81) se construisit avec *la* et *'ala* «raconter à quelqu'un sur».

—— L. 13 : Sur الشالب, voir aussi Bel, p. 97, *in fine*. — ما عندها يديس «elle n'est bonne à rien».

—— L. 14 : ما تنضى ما تنضى, expression allitérée, cf. p. 53, l. 11. Il semble que نضى soit le classique نضّ; voir not. Dozy et ses références.

—— L. 16 : مايدة, petite table où l'on sert les mets, et que l'on emploie aussi pour porter le pain au four.

—— L. 18 : خالية «paresseuse, nulle, bonne à rien»; on ajoute souvent وخاينة, avec le souci déjà signalé de l'allitération.

Page 55, ligne 1 : sur *šḥāl*, voir Marçais, p. 193.

—— L. 2 : *ḥaufi*, voir l'étude et les spécimens qu'en a donnés Marçais, p. 205-240.

—— L. 8 : صيبط, ce mot se prononce de diverses manières : *in* Socin et Stumme, p. 17, 12, صيبت; p. 31, 14, سيبط; p. 59, 2, صيبط, etc.; Delphin, p. 51, 2, écrit, comme Beaussier et comme Doutté, p. 338, 12, etc., زيبط; voir sa note p. 354, 24. — Le jeudi est propice aux mariages.

—— L. 11 : جامع سيّدي البنّا; sur cette petite mosquée de la rue de Mascara, voir W. et G. Marçais, *Monuments*. On raconte que Sidi l Benna voyageait sur un *ṭeifour* : سيّدى البنّا طار بي الطّيفور وما أمن به حتّى واحد, et Tlemcen ne crut point en lui, tant les hommes y sont méchants, médi-

sants et sceptiques. C'est pour cette raison du reste que les saints y sont venus mourir en si grand nombre et que leurs tombeaux s'y rencontrent à chaque pas; ils sont venus chercher un lieu où vivre et mourir inaperçus, incompris.

P. 55, l. 13 : زويجتايين ; duel à orthographe fautive du diminutif de زوج. — *hada ma kan*, expression courante bien connue : « voilà tout! »

—— L. 15 : خسارة, indemnité payée par le père du marié au père de la mariée pour frais de noces. — حرن, Beaussier donne « être rétif »; on pourrait dire « regimber ».

—— L. 16 : C'est exactement le français « pas un rouge liard »; dans le récit, souvent répété à Tlemcen, qui rapporte les malheurs de Hassan et de Hosséin, on dit en parlant de Yézid : برق للوزراء والقياد والحسين ما اعطى جلس احجر.

—— Même ligne : يجاهيوا, c'est un cas de verbe concave, traité comme un défectueux. C'est le verbe qui désigne l'intercession, الجاه; voir notamment *in* Delphin, p. 114, 6, جيتك بي جاه الله, et *ibid.*, p. 114, 11 et 115, 1; cf. sur l'intercession des femmes, Bel, p. 156 et suiv. — On prend pour intercesseurs des personnages âgés et influents. On emprunte souvent enfin les clefs d'un marabout, qui sont toutes puissantes.

—— L. 17 : اللهم ارضى « mon Dieu, je veux bien », au sens de « à grand peine, enfin ».

—— L. 19 : استأذن est employé, au sens « d'inviter », par les femmes, et même, quand il s'agit d'un mariage, par les hommes.

Page 56, l. 1 : خدمت لك الشّباك « je t'envoie le *šebbāk* comme intercesseur »; il s'agit de la grille du tombeau du Prophète à Médine, que l'on va baiser lors de la visite qui suit le pèlerinage; on dit d'un pèlerin : قبض بي الشّباك وما زال يخدم (على) المنكر « il a accompli le pèlerinage et il continue à se mal conduire ». On jure بشباك النّبيّ.

—— L. 2 : للزوج c'est à dire من الحمام, voir *Cérémonies*, p. 44.

P. 56, l. 3 : الوشي, voir *Cérémonies*, p. 39, où il n'est pas exact de dire qu'elle est réservée aux jeunes gens.

—— L. 5 : J'ignore pourquoi le cresson est le symbole du chagrin à Tlemcen. Quand la marchande passe dans les rues, criant من تشرى قرنونش, la femme triste ou ennuyée répond : قرنونش في قلبي بركاني « du cresson, j'en ai dans le cœur, çà me suffit ! » Il est kabile; Olivier écrit *guerninoach* et Creuzat *garninouch*.

—— Même ligne : انتهالة بي ولدي « ayez soin de mon fils ». — Sidi l Ḥaj el 'Arabi, chérif d'Ouezzan.

—— L. 7 : بيناتنا, voir Marçais, p. 168; Doutté, p. 340, 13, etc.

—— L. 8 : *liyah*, voir Marçais, p. 175. — *ba'ḍna ba'ḍ*, *ibid.*, p. 177; les prépositions précèdent l'ensemble de l'expression, qui est immuable.

—— L. 9 : *bents klila*, voir *Cérémonies*. Cette appellation devient un nom propre. — *ma bqat . . . ma . . .* le sens de « rester » s'est affaibli ici comme dans la construction avec l'aoriste : c'est une forme renforcée qui correspond exactement au français « il n'y eut personne qui ne » ; voir *supra*, 49, 12.

—— L. 10 : واحدة من واحدة, واحدة من الاخرى « d'abord, ensuite ».

—— L. 11 : *lilhettābāt*, sur un sens spécial de ce mot, voir *Cérémonies*.

—— L. 13 : على الشّوف, mot à mot « conformément au désir », quand tout le monde en avait envie. — الولول, voir sur ce mot, Marçais, p. 230, note. — *humān*, *ibid.*, p. 120.

—— L. 14 : *lilmedrès*, aujourd'hui place Bugeaud. — الذّريويري, diminutif de دراري, voir *supra*, p. 47-11, note.

—— L. 15 : *iqazderu* « elles l'étamèrent », elles dirent pis que pendre de lui; les ferblantiers qui vont de porte en porte passent pour bavards et médisants; je pense que c'est là l'origine de l'expression, et non le sens direct. — اي والله pourrait se rendre « ah ! par exemple ! ».

—— L. 17 : قاموا يعملوا : *qām* joue le ôle d'un inchoatif,

mais nettement ici avec le sens de « se déranger pour »; cf. à la ligne suivante قايحة القرامة.

P. 56, l. 19 : تطرطق équivaut ici à تنظر « la mère craint qu'il ne soit atteint du mauvais œil »; l'emploi de طرطق s'explique par le vœu que l'on fait de voir « crever » l'œil méchant.

Page 57, ligne 1 : *deggiš*, ajouter à la traduction : « en compagnie de quelques gamins ».

—— L. 4 : وروح, mot à mot : « et va donc! », « et autres de même farine ».

—— L. 5 : El Ḥaj Ḥammâdi, chanteur bien connu à Tlemcen à la fin du dernier siècle.

—— L. 6 : On dit à Tlemcen *el moṛit* المغيث, plutôt que *el ṛut* الغوث, en parlant de Sidi Bou Médyen.

—— L. 8 : Voir *Cérémonies*, p. 41; *ḥassen* est la forme distinguée pour dire *ḥaffef*. Cf. Doutté, p. 365, (31).

—— L. 9 : *et tqiyel* : c'est toute réunion de femmes au milieu de la journée, à l'occasion d'une cérémonie quelconque; c'est la façon de passer la *qaïla*, قايلة, *gèyel*, قيل.

—— L. 10 : *bruš*, du français « broché »; les étoffes et les accessoires modernes de l'ameublement ont des noms étrangers; on appelle *atlas* une étoffe de soie qui porte cette marque; les franges de rideau sont dites *frenṭija* فرنطيجة; dans les dernières années, une étoffe s'appelait *la modn*. Ces noms sont donnés par les marchands juifs qui vont de maison en maison offrir aux femmes leurs nouveautés.

—— L. 11 : Sur la prononciation de فوايطن, voir Marçais, p. 222, 223 et index. — *šâbbât* « jeunes femmes mariées ».

—— L. 13 : محيّطة « celle qui se tient contre le mur », donc dans une posture piteuse. Dans la langue courante, et sans qu'il y ait aucun mur, on dit ذيك المحيّطة « cette pauvre fille sans importance, qui ne compte pas, qui n'ose se montrer ».

—— L. 17 : *tinâš*, ونش. C'est une injure courante que *allah itwenneŝek* « que Dieu te prive de postérité! » On sait

que les maghrébins considèrent l'absence d'enfant comme un effet de la malédiction divine. On dit : خزنة من الرجال خير من خزنة من المال « trésor d'hommes vaut mieux que trésor d'argent ». — رشى « user, consumer ».

Page 58, ligne 1 : غدا العيد ; on sait que les maghrébins appellent العيد « la fête par excellence », celle que l'on nomme la petite fête, la fête de la rupture du jeûne ; on l'attend avec une joie intense : en regardant sa femme, le *hoja* ressent cette allégresse. Il semble que le même sens apparaisse dans ce vers de Sonneck, 49, 21 :

جوبك نعت الهلال عقابه نجمه
الا قالوا غدوة العيد خلينا رمضان

La poésie compare souvent les désirs de l'amoureux à l'attente du fidèle qui attend d'apercevoir le croissant de la lune de *šual*, notamment dans une *qaçida* de Ben Sahla, dite لمن انا نشكى, on chante :

راني نرجاك كيف يترقب الصائم
في هلال العيد ينشهر بعد غيامه

Voir aussi Sonneck, 49, 3, et 57, 28, etc. — يفرغ عليها, mot à mot : « il fait couler sur elle » toutes sortes de parures.

—— L. 2 : مشرّكين, ses oreilles sont déchirées à force de porter de riches et lourdes boucles.

—— L. 3 : Sur les noms de bijoux, voir Cohen-Solal, *Mots usuels de la langue arabe*, Alger, 1897, p. 160.

—— L. 5 : *marra* = من ارى « qui me fera voir ».

—— L. 7 : السعد ; les femmes emploient couramment سعدك, سعدي, sans avoir nullement dans la pensée le sens primitif du mot. Y a-t-il quelque rapport avec l'expression يا سعد من si usitée ? Voir not. Sonneck, 57, 14, et 58, 27. *Ibid.*, 97, 1 et 2, cf. l'expression يا زماني. — Les mots entre parenthèses sont un proverbe.

—— L. 9 : السعد signifie ici « le bonheur, la chance ». — Sur *mā haççni*, voir plus haut, p. 46, 14.

P. 58, l. 11 : العتبة, c'est ici le seuil de la chambre مسكن; il est de mauvais augure de s'y asseoir; on peut ainsi blesser les djinns qui en sont les maîtres; cela s'applique surtout au seuil de la maison. La personne assise sur le seuil est une abandonnée, comme l'orphelin dont parle le proverbe : اليتم من باباه قاعد على الرّكبة واليتم من يمّاه قاعد على العتبة «l'orphelin de père a des genoux où s'asseoir, l'orphelin de mère s'assied sur le seuil». — Cf., dans les *Cérémonies du mariage en Algérie*, la coutume, d'ailleurs générale, de porter la jeune mariée au-dessus du seuil de sa nouvelle demeure. — بنت الخير والخمير, expression allitérée, voir *supra*, p. 53, 11; pour خمير, le *Muhiṭ* (Dozy) donne «ancien trésor»; ce pourrait être le sens de «levain», essentiel dans chaque ménage pour confectionner la pâte qui fait le fond de la nourriture bédouine. C'est le sens qu'il paraît avoir dans l'expression عنده خميرة, qui se dit d'un homme qui possède quelque terre, qui lui permettra de gagner de l'argent et de faire fortune; il a le levain pour faire lever la pâte.

—— L. 13 : Ces pluriels féminins, de forme emphatique, sont fréquents dans la langue des femmes; voir Marçais, p. 114. Ils sont ici construits avec un participe au féminin singulier, comme s'ils étaient des collectifs.

—— L. 14 : Pour les citadins de Tlemcen, العروبيّة, c'est la campagne, le pays des Arabes qui ont pris possession des terres après l'invasion du XI[e] siècle.

—— L. 15 : La remarque faite plus haut, l. 13, s'applique à الطّبولات ترعّد; mais ici le verbe est au masculin singulier, comme s'il y avait الطّبل.

—— L. 16 : حربول, c'est un morceau de pâte allongé que l'on découpe en petites parties avec le doigt pour en faire du *mahamsa*. — النّبيع pour نيبعوا; voir *supra*, p. 47, 3.

—— L. 17 : من كلا عزاه, mot à mot «qui mangera son repas funèbre», c'est-à-dire «qui se soucie de lui»; c'est un être dont il ne faut pas s'occuper.

IMPRIMERIE NATIONALE.

P. 58, l. 18 : بي القبور, au cimetière, aux réunions du vendredi où passent toutes les nouvelles de la semaine.

—— L. 19 : جاب عليها «il a amené dans sa maison une seconde épouse, contre elle». — *Hawedjeh* = واحد الوجه.

Page 59, l. 1 : تبيّض العرش, voir *Cérémonies*, p. 44. Cette expression a fini par désigner le lit même et ses accessoires.

—— L. 2 : Sur le diminutif de paucité جبيّر, *sup.* 47, 11.

—— L. 3 : شادكة. Dozy donne سادكة d'après Schiaparelli, où il est traduit par «matalafium»; de l'identité avec مطرح, Dozy tire le sens unique de «tapis uni»; mais actuellement en Algérie où le matelas est connu, ce mot est traduit par مطرح et par شادكة. — بورجان «grosse couverture en toile grossière».

—— L. 5 : كازّويات, pluriel de كازّو; ou قازّو et قازّويات, qui serait conforme aux principes de renforcement des sons pour les mots étrangers. — *mā yessemmi ši*, اسمى «n'est point nommé, ne compte pas».

—— L. 6 الّى وزادوا لنا بي الطّرفة «qui se sont ajoutés pour nous aux tracas de l'heure présente»; cet emploi de زاد précédé de و est fréquent. On dit aussi : انت وزاديني بي الطّرفة «te voilà encore, toi, pour achever de nous rompre la tête!»

—— L. 8 : الشّاغل, par antiphrase, pour signifier العصر, dans le langage des femmes et de certains hommes; العصر est considéré comme de mauvais augure, car il peut signifier l'angoisse des réprouvés»; de même عافية remplace dans la langue courante نار; voir Doutté, p. 365 (31).

—— L. 10 : جلاوها, le sens d'«exposer la mariée sur la chaise» n'est pas dans les dictionnaires.

—— L. 12 : سبحان الله «peut-être que».

—— L. 15 : Voir *Cérémonies*, p. 59.

—— L. 16 : *ibid.*, p. 41.

Page 60; ligne 2 : قبيبة, voir *Cérémonies*, p. 50 et 62.

—— L. 9 : تقلّق «se presser, s'agiter»; مقلّق «agité».

P. 60, l. 10 : Nous nous excusons d'avoir maintenu ce détail naturaliste; on doit prendre garde que le « caleçon » ne soit taché que de sang.

—— L. 12 : طلعة désigne la conduite de la mariée, son cortège; je ne sais si ce terme est général et se rattache au sens de اطلع « faire sortir, produire » le marié, ou s'il faut le localiser à Tlemcen et l'expliquer par ce fait que le cortège des mariés part toujours de la ville basse et monte dans le haut quartier.

—— L. 14 : *mḥelqa* = محيرقة, voir Marçais, p. 22 et 305; Beaussier, محرقة, etc.

—— L. 17 : عمل واحد العملة كبيرة, on pourrait traduire par « fit une lourde gaffe ». — Le marié doit durant toute cette cérémonie rester impassible sur son cheval (voir *Cérémonies*).

—— L. 20 : مزيود في الرّبيع « tous les gens nés au printemps sont gais »; sur la forme du participe passif des verbes concaves, voir Marçais, p. 68, et Doutté, p. 368, n. 174.

Page 61, ligne 7 : مجلية « exposée sur la chaise ». Les femmes attendent avec curiosité l'effet que produiront sur l'extérieur de la mariée tous les atours dont on la surcharge, on dira : جآت عليها الشّدّة « elle est bien en mariée ». D'une femme très parée et très belle, on dit : تقول عروسة مجلية.

—— L. 8 : « s'étendre tout de son long », comme un mort dans le tombeau. On dit : و دخل — لقّ يديه مع رجليه الدّار الفاعية, c'est-à-dire « la tombe ».

—— L. 16 : آش ثمّ « ce qu'il y a là ».

Page 62, ligne 1 : J'ignore l'origine de cette expression qui se trouve tout entière dans : قالتها لي عايشة دبّانة « mon petit doigt me l'a dit ». Comparer ce ها à celui de عليها, *sup.*, 51, 11.

—— L. 4 : Expression du langage des femmes : « sans pouvoir rien changer à sa chance », مزّال.

P. 62, l. 5 : مجدولة peut venir de جدل « tresser », et signifierait ainsi « ficelé, fatigué à n'en pouvoir bouger »; il est purement féminin. — L'expression كما يقولوا النّساء est dite par les hommes; les femmes emploient كما قالت المرأة.

—— L. 8 : On dit en parlant d'une « mauvaise tête » : قال له راسه اعمل هكذا عمل هكذا « sa tête lui a dit de faire ainsi : il l'a fait ». Cf. Socin, p. 196, 19 *gāl lih rasu*, et Socin et Stumme, p. 33, 18, قال لي راسه.

—— L. 13 : Pour prononcer cette formule, la femme se couche en appuyant sa tête sur sa main droite; on sait que le mort est couché sur le côté droit. Puis, pour dormir, la femme appuie la tête sur sa main gauche.

—— L. 15 : Faire l'appel du réveil avant l'appel à la prière.

—— L. 18 : حاقا, حابا = واحد الاقا, واحد الابا. Marçais, 197 suiv.

—— L. 20 : Sur صار et طرا, voir Doutté, p. 369, n. 192.

Page 63, ligne 6 : Les négresses passent pour employer le féminin où il faut le masculin, et inversement.

—— L. 7 : صبّحنا, on prononce ces mots quand on se trouve au matin devant un être de mauvais augure.

FRAGMENT D'UN MANUSCRIT COPTE DE BASSE ÉPOQUE AYANT CONTENU LES PRINCIPES ASTRONOMIQUES DES ARABES,

PAR

M. PIERRE BOURIANT.

En examinant, pour des études de lexicologie que je publierai prochainement, les photographies de manuscrits coptes que possédait mon père, M. Urbain Bouriant, j'en découvris une, portant un texte fort court et que je crois inédit. La feuille photographiée était malheureusement tout ce qui restait du manuscrit, comme je m'en assurai rapidement, grâce à la notice inscrite au verso par mon père, laquelle donnait également quelques brèves indications sur la pièce et sa provenance.

Suivant cette notice, le court fragment que je publie plus loin a été « *trouvé au couvent d'Amba Schnoudi, près de Sohag,* et est *écrit sur une feuille simple de papier de coton; la pagination manque et l'écriture, grossière et incorrecte, dénote une époque assez basse* ». Ces indices paléographiques, sur l'âge récent de notre fragment, se trouvent d'ailleurs pleinement confirmés par le contenu même du manuscrit, qui montre que nous avons affaire à un

livre d'astronomie, dans lequel on a essayé de réunir, à l'usage des étudiants coptes, les principes de la science des astres, d'après les savants arabes.

Dans le fragment qui nous occupe, il est question de huit signes du Zodiaque (les trois premiers et le douzième manquent ici) et de l'époque de l'année pendant laquelle le soleil les parcourt. De plus, à chaque signe est attachée une planète, avec laquelle il est indiqué comme se trouvant en conjonction. Ce terme est rendu, dans les huit exemples que nous en avons, par l'expression ⲉϥⲛⲉⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲛ̅ « apparaissant avec ». Du reste, voici ce texte, fort court, tel qu'il se trouve disposé sur la photographie.

Recto :

ⲇ̅ ⲡⲉ ⲡⲁⲥⲥⲁⲣⲁⲧⲁⲓ̈ⲛ
ⲉϥⲛⲉⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡ̅ⲟ̅ⲟ̅ϩ
ⲉϥⲁⲣⲭⲏ ϫⲓⲛ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅
ⲙⲡⲁⲱⲛⲉ ϣⲁ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲛ̅ⲉ̅ⲡ̅ⲉ̅ⲡ̅

ⲉ̅ ⲡⲉ ⲡⲁⲗⲗⲁⲥⲁⲁⲧ ⲉϥ
ⲛⲉⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡ̅ⲣ̅ⲏ̅ ⲉϥ
ⲁⲣⲭⲏ ϫⲓⲛ ⲥⲟⲩ ⲕⲉ ⲛⲉⲡⲉⲡ
ϣⲁ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲙ̅ⲙⲉⲥⲥⲟⲩⲣⲓ

ⲋ̅ ⲡⲉ ⲧⲁⲥⲥⲟⲩⲙⲡⲟⲩⲗⲉ
ⲉϥⲛⲉⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲛ̅ ⲟⲩⲑⲁⲣⲓⲑ
ⲉϥⲁⲣⲭⲏ ϫⲓⲛ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲙ̅
ⲙⲉⲥⲟⲩⲣⲓ ϣⲁ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲑⲱⲑ

ⲍ̅ ⲡⲉ ⲧⲁⲁⲙⲓⲥⲁⲛ ⲧⲁⲁⲙⲓ̅ⲥ̅ⲛ̅
ⲧⲉ ⲉϥⲛⲉⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲛ̅ ⲧⲁⲥ
ⲥⲟⲟⲩϩⲣⲉ ⲉϥⲁⲣⲭⲏ ϫⲓⲛ ⲥⲟⲩ
ⲕ̅ⲉ̅ ⲛ̅ⲑⲱⲟ ϣⲁ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲙ̅
ⲡⲁⲱⲡⲉ

ⲏ̅ ⲡⲉ ⲡⲁⲗⲗⲁⲕⲣⲁⲡ ⲉϥ
ⲛⲉⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲁⲗⲙⲁⲣ
ⲣⲏϧ ⲉϥⲁⲣⲭⲏ ϫⲓⲛ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅
ⲙⲡⲁⲱⲡⲉ ϣⲁ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲛ̅ϩⲁ
ⲑⲟⲣ ⲁⲑⲟⲣ ⲡⲉ

ⲑ̅ ⲡⲉ ⲡⲁⲗⲕⲁⲁⲩⲥ ⲉϥⲛⲉⲩ
ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲛ̅ ⲡⲁⲗⲙⲟⲩϣⲑⲁⲣⲓ
ⲉϥⲁⲣⲭⲏ ϫⲓⲛ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲛ̅ϩⲁ
ⲑⲟⲣ ϣⲁ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲛⲭⲓⲁϩⲉⲕ

ⲓ̅ ⲡⲉ ⲡⲁⲗϭⲓϯⲓ ⲉϥⲛⲉⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ̈
ⲙ̅ⲛ̅ ⲥⲟⲩϩⲁⲗ ⲉϥⲁⲣⲭⲏ ϫⲓⲛ
ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲛⲭⲁⲁϩⲉⲕ ϣⲁ
ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲛ̅ⲧⲱⲃⲉ

ⲓ̅ⲁ̅ ⲡⲉ ⲡⲁⲧⲧⲁⲗⲟⲩ ⲉϥⲛⲉⲩ
ⲉϩⲣⲁⲓ̈ ⲙ̅ⲛ̅ ⲥⲟⲩϩⲁⲁⲗ ⲉϥⲁⲣ
ⲭⲏ ϫⲓⲛ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲛ̅ⲧⲱⲃⲉ
ϣⲁ ⲥⲟⲩ ⲕ̅ⲉ̅ ⲛ̅ⲙϣⲓⲣ.

Je dois tout d'abord avouer que ce fragment me paraissait provenir d'un calendrier magique, et que les noms de ⲡⲁⲥⲥⲁⲣⲁⲧⲁïⲛ, ⲡⲁⲗⲗⲁⲥⲁⲁⲧ, ⲧⲁⲥ-ⲥⲟⲩⲙⲡⲟⲩⲁϭ, ⲧⲁⲗⲙⲓⲥⲁⲛ, ⲡⲁⲗⲁⲁⲕⲣⲁⲡ, devaient être des noms de mois dont il fallait chercher l'équivalence dans quelque calendrier oriental. Les autres noms, ⲟⲩⲑⲁⲣⲓⲑ, ⲧⲁⲥⲥⲟⲟⲩϩⲣⲉ, etc., ne pouvaient être que ceux de planètes non identifiées. La chose était rendue évidente par la présence du nom de la Lune (ⲡⲟ̅ⲟ̅ϩ = hiérogl. [hiéroglyphes]) dans le quatrième mois et de celui du Soleil (ⲡⲣ̅ⲏ̅ = hiérogl. [hiéroglyphes]) dans le cinquième. Mais, après avoir parcouru certains ouvrages arabes, je reconnus aussitôt, tant les rapprochements étaient évidents, que ces noms étaient ceux des planètes, tels qu'on les rencontre chez Maqrîzi[1], par exemple, et chez d'autres auteurs encore. Encore que je ne sois point arabisant, il me fut facile de voir que ⲟⲩⲑⲁⲣⲓⲑ n'est que la transcription de عطارد « Mercure »; ⲧⲁⲥⲥⲟⲟⲩϩⲣⲉ représente l'article copte féminin ⲧ (égypt. [hiéroglyphes]) soudé au nom arabe de la planète Vénus, الزهرة. De même, ⲡⲁⲗⲙⲁⲣⲏϧ est un mot composé de l'article masculin ⲡ (égypt. [hiéroglyphes]) et du mot arabe المرّيخ « Mars »; ⲡⲁⲗⲙⲟⲩϣⲑⲁⲣⲓ n'est autre chose que le nom المشتري « Jupiter », auquel est venu se préfixer l'article ⲡ; ⲥⲟⲩϩⲁⲗⲗ, du dixième et du

[1] Vers cité par Maqrîzi, كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار, éd. Bûlaq, t. I, p. ٥, et noms des planètes, p. ٤-٥; cf. U. Bouriant, Maqrîzi, Ire partie, dans les *Mémoires de la Miss. arch. fr. au Caire*, t. XVII, p. 14-15.

onzième mois, est le nom de la planète Saturne, زحل.

Partant de là, il était naturel de supposer que les noms des mois devaient, eux aussi, se retrouver dans la langue arabe. Et en effet, en comparant le nom du quatrième mois à celui du quatrième signe du Zodiaque, la transcription de l'arabe devient évidente. ⲠⲀⲤⲤⲀⲢⲀⲦⲀÏⲚ représente l'article égyptien soudé au mot arabe السرطان, nom de la constellation du Cancer. L'identification se continue ici de la façon la plus simple :

ⲠⲀⲤⲤⲀⲢⲀⲦⲀÏⲚ = (Ⲡ)	+	السرطان	le Cancer,
ⲠⲀⲖⲀⲀⲤⲀⲀⲦ = (Ⲡ)	+	الاسد	le Lion,
ⲦⲀⲤⲤⲞⲨⲘⲠⲞⲨⲖⲈ = (Ⲧ)	+	السنبله	l'Épi,
ⲦⲀⲖⲘⲒⲤⲀⲚ ou ⲦⲀⲖⲘⲒⲤ̄Ⲛ̄ = (Ⲧ)	+	الميزان	la Balance,
ⲠⲀⲖⲀⲀⲔⲢⲀⲠ = (Ⲡ)	+	العقرب	le Scorpion,
ⲠⲀⲖⲔⲀⲀⲨⲤ = (Ⲡ)	+	القوس	l'Arc,
ⲠⲀⲖϬⲒϮⲒ = (Ⲡ)	+	الجدي	le Capricorne,
ⲠⲀⲦⲦⲀⲖⲞⲨ = (Ⲡ)	+	الدلو	le Seau.

Cette constatation changea du tout au tout mon opinion sur le manuscrit, duquel avait été détachée notre feuille. Il ne s'agissait plus d'un traité magique, mais d'un ouvrage vraiment scientifique, mettant à la portée des Égyptiens d'alors ce que les Arabes connaissaient d'astronomie. Au lieu de noms de mois, nous nous trouvons en présence d'une liste des signes du Zodiaque, avec indication de l'époque pendant

laquelle y séjournait le Soleil, et de la planète dont, pendant ce temps, l'influence prédominait.

De sorte que notre petit fragment peut se traduire de la façon suivante :

4° Le signe du *Cancer*, en conjonction avec la *Lune*, commençant au 25 de Paoni et (allant) jusqu'au 25 Epiphi;

5° Le signe du *Lion*, en conjonction avec le *Soleil*, commençant au 25 Epiphi (et allant) jusqu'au 25 Mesori;

6° Le signe de l'*Épi*, en conjonction avec *Mercure*, commençant au 25 Mesori (et allant) jusqu'au 25 Thoth;

7° Le signe de la *Balance*, en conjonction avec *Vénus*, commençant au 25 Thoth (et allant) jusqu'au 25 Phaophi;

8° Le signe du *Scorpion*, en conjonction avec *Mars*, commençant au 25 Phaophi (et allant) jusqu'au 25 Hathor ou Athor;

9° Le signe de l'*Arc*, en conjonction avec *Jupiter*, commençant au 25 Hathor (et allant) jusqu'au 25 Khiak;

10° Le signe du *Capricorne*, en conjonction avec *Saturne*, commençant au 25 Khiak (et allant) jusqu'au 25 Tobi;

11° Le signe du *Seau* (ou du Verseau), en conjonction avec *Saturne*, commençant au 25 Tobi (et allant) jusqu'au 25 Amchir.

Les 1er, 2e, 3e et 12e signes nous manquent, et il eut été intéressant de savoir quelles planètes leur étaient assignées, puisque les sept planètes sont déjà nommées dans le fragment que nous avons. Toutefois, d'après la répétition du nom de Saturne, je crois que, à partir du onzième mois, le tour des planètes recommençait en ordre rétrograde; de sorte

que, pour l'ensemble des douze signes, on pourrait tracer le tableau suivant :

SIGNES DU ZODIAQUE.		PLANÈTES PRÉDOMINANTES.	DURÉE DE LA COURSE DU SOLEIL DANS CHAQUE SIGNE.
1. Bélier	حمل	Mars.	Du 25 Phamenoth au 25 Pharmouthi.
2. Taureau	ثور	Vénus.	Du 25 Pharmouthi au 25 Pachons.
3. Gémeaux	جوزا	Mercure.	Du 25 Pachons au 25 Payni.
4. Cancer	سرطان	Lune.	Du 25 Payni au 25 Epiphi.
5. Lion	اسد	Soleil.	Du 25 Epiphi au 25 Mesori.
6. Vierge	سنبلة	Mercure.	Du 25 Mesori au 25 Thoth.
7. Balance	ميزان	Vénus.	Du 25 Thoth au 25 Phaophi.
8. Scorpion	عقرب	Mars.	Du 25 Phaophi au 25 Athor.
9. Sagittaire	قوس	Jupiter.	Du 25 Athor au 25 Khiak.
10. Capricorne	جدي	Saturne.	Du 25 Khiak au 25 Tybi.
11. Verseau	دلو	Saturne.	Du 25 Tybi au 25 Amchir.
12. Poissons	حوت	Jupiter.	Du 25 Amchir au 25 Phamenoth.

J'arrête ici cette note, laissant à de plus compétents que moi le soin d'aborder un examen plus attentif, s'il y a lieu, du fragment que je viens de signaler. Qu'on me permette seulement, pour terminer, quelques brèves remarques. On savait déjà que les Coptes, qui paraissaient pourtant ne se préoccuper que de questions religieuses, avaient aussi cultivé une littérature d'un genre moins austère. De cette littérature, on connaissait des romans[1] et des

[1] U. Bouriant, *Fragments d'un roman d'Alexandre*, in *J. As.*, 1887-1888; W. E. Crum, *Another fragment of the story of Alexander*, in *Proc. S. B. A.*, 1892; E. Amélineau, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*.

ouvrages sur la médecine[1] et l'alchimie[2], en un mot, à côté des rêveries théologiques, des récits d'imagination et des travaux faisant partie d'un ordre d'études utiles à un moine à l'égal de la prière; mais on n'avait pas encore, à ma connaissance, du moins, signalé d'écrits présentant un caractère purement scientifique. Cette constatation a bien son prix; notre petit fragment vient nous affirmer, en effet, que les moines coptes eurent aussi la préoccupation de s'instruire de ce qu'ils ne savaient qu'imparfaitement, voire de sciences arides et n'ayant pas une destination essentiellement pratique, qu'ils ne dédaignaient point du tout d'emprunter aux étrangers ce que ceux-ci avaient de bon et de nouveau pour eux, et nous fait voir par là qu'ils étaient, malgré tout, restés les descendants des contemporains de la grande époque thébaine. C'est à ce titre surtout que cette simple feuille détachée d'un manuscrit, dont il serait vraiment intéressant de retrouver des parties plus importantes, m'a paru mériter d'attirer l'attention.

[1] Zoega, *Cat. cod. copt.*; Bouriant, *Note sur un livre de médecine copte*, dans les *Comptes rendus de l'Acad. des inscript.*, 1887; Papyrus de Méchaïkh, déposé à l'Institut français d'archéologie orientale, au Caire.

[2] A-Z, 1886; Steindorff, *Koptische Grammatik*, p. 217 (Litteratur).

UNE NOUVELLE SOURCE DU QORÂN[1],

PAR

M. CLÉMENT HUART.

Dès le début des recherches consacrées au Qorân, c'est-à-dire à l'aube même des études orientales en Europe, on s'est vite aperçu qu'il contenait de nombreux passages visiblement empruntés à l'Ancien et au Nouveau Testament, mais écourtés, déformés, mélangés à des récits de source différente. Quand on voulut s'expliquer la manière dont les textes bibliques avaient subi ces étranges transformations et sortir des fables dont le moyen âge avait entouré la naissance de l'islamisme[2], on avait trouvé dans les historiens la mention de deux voyages accomplis par

[1] Mémoire lu dans la séance du 22 avril 1904 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

[2] Voir notamment le chapitre VIII de l'*Historia mahumetica* de saint Pierre Paschasius le martyr, de l'ordre de Sainte-Marie du rachat des captifs (vers 1300), et le *Teatro della Turchia*, de Michaelis Febure, cités par MARACCI, *Prodromus*, t. I, p. 232 et suiv. Comparer Vincent DE BEAUVAIS, *Miroir historial*, éd. de 1531, vol. IV, fol. xlvii r° : « Sicõme en la primeur de son aage il fust marchant il alloit souvẽt en Égypte avec ses chameaulx et en Palestine avec les iuifs et les chrestiens, desquels il apprint le vieil et le nouvel testamẽt et deuint tres parfait enchanteur. »

le futur prophète en Syrie, où il s'était rencontré avec un moine chrétien nommé Bohaïrâ ou Bahîrâ[1], que l'on rapprochait, malgré la différence du nom, de ce Sergius conservé dans la tradition chrétienne[2]. C'est en 583 que Mahomet, alors très jeune, voyageant en caravane pour affaires de commerce avec son oncle Abou-Ṭâlib, avait rencontré pour la première fois ce moine à Bostra, en pleine Syrie centrale. On supposait que ce moine s'était, on ne s'expliquait pas très bien comment, constitué son professeur, l'avait initié à la connaissance des deux Testaments, lui avait récité des passages saillants de la Bible, et que les souvenirs de ces conversations syriennes avaient transpiré dans le texte du Qorân tel que nous l'ont livré les quatre secrétaires du prophète et la commission de revision du temps du khalife ʿOthmân[3]. Plus tard, à un second voyage à

[1] La forme Bahîrâ est déjà dans MARACCI, *id. op.*, *Vita*, p. 78, et t. I, p. 245, 257; mais GAGNIER, *Vie de Mahomet*, t. I, p. 121, a Bohaïra.

[2] «Communis nostrorum opinio est, monachum quemdam, Sergium nomine, Alcoranum scripsisse, vel in illo scribendo Mahumetum adiuuisse, sed quis fuerit iste Sergius, non omnes conveniunt.» MARACCI, *id. op.*, t. I, p. 232. «Sicomme Serge moyne avoit griefuement peche es son monstier, et il fust excõmunie et boute hors pour ce peche il vint en la region d'arabe et de inde iusques a Meques... et lui ainsi fut fait q̃ il apprint de ce moyne aucunes choses du vieil et du nouveau testament, et ces choses il mist par fable et par mensonge en son alcoran...» VINCENT DE BEAUVAIS, *Miroir historial*, vol. IV, ch. li, fol. 1 v°. Cf. Joachim MANTZEL, *Spicilegium... historiam literariam Alcorani sistens*, Rostock, 1701 (non paginé).

[3] «C'est dans ce voyage, dit-on, que Mahomet, admis à Bosra dans un monastère chrétien, fut accueilli... par un moine nes-

Bostra, Mahomet, alors âgé de vingt-cinq ans, peu avant son mariage avec la riche négociante Khadîdja, avait eu avec le même moine de nouvelles conférences, dont le résultat avait été la conception définitive d'un plan de réforme religieuse[1].

Les textes arabes qui ont été trouvés, publiés et étudiés depuis lors ne permettent de voir, dans le rôle attribué à ce moine syrien, qu'une pure fantasmagorie. Déjà, à la fin du XVIIIe siècle, on possédait l'histoire d'Abou'l-Féda, dont Reiske avait donné une traduction latine à Leipzig en 1754, en attendant l'édition des *Annales Muslemici*, publiée par Adler, à Copenhague, de 1789 à 1794. Or Abou'l-Féda se contente de s'exprimer ainsi : « Baḥîrâ dit à Abou-Ṭâlib : Remmène ce garçon (Mahomet avait alors treize ans) et veille sur lui à propos des Juifs, car il arrivera quelque chose de considérable à ton neveu[2]. » Dans le second voyage, il n'est plus question du moine.

C'est à Aloys Sprenger que revient le mérite

torien... qui... l'initia pour la première fois à la connaissance de l'Ancien Testament, dont Mahomet fit en partie, plus tard, la base de sa religion nouvelle. » Noël DESVERGERS, *Arabie*, p. 138.

[1] DESVERGERS, *Arabie*, p. 139.

[2] Abou'l-Féda, *Annales*, éd. de Constantinople; t. I, p. 119. Comparez Ibn-el-Athîr, *Kâmil*, éd. Tornberg, t. II, p. 26 et Ṭabari, *Annales*, I, p. 1124 et suiv.; Mas'oûdî, *Prairies d'or*, t. I, p. 146. Cf. *Livre de l'Avertissement*, trad. Carra de Vaux, p. 305. Dans ce dernier ouvrage, Mas'oûdî indique les deux voyages en Syrie; dans le premier a lieu la rencontre de Baḥîrâ; dans le second le moine s'appelle Nestor. C'est un effort de l'historien pour concilier les deux versions principales de la légende.

d'avoir montré tout ce qu'il y avait de légendaire dans les deux voyages en Syrie, et il en était arrivé à se demander si ces caravanes avaient réellement eu lieu[1]. Tout d'abord il avait rencontré le nom de Baḥîrâ dans une liste de députés du Négus, pendant que Mahomet se trouvait à Médine, environ quarante ans plus tard, et il concluait de ce fait, ainsi que d'une phrase mal comprise de l'historien Wâqidî, que Baḥîrâ avait accompagné la caravane à son retour à la Mecque et était resté dans cette ville[2]. Les critiques de Fleischer et de Wüstenfeld[3] paraissent avoir fait impression sur l'esprit de Sprenger, car il a repris l'examen de la question dans une longue note de sa biographie de Mahomet, où il est amené à considérer les deux voyages en Syrie comme une seule et même légende[4], qui aurait d'autant moins de fondement que les caravanes accomplies par le futur prophète quand il était au service de Khadîdja ne le conduisirent pas au delà de Soûq-Hobâcha dans le Tihâma et de Ghorach dans le Yémen. En outre, d'après le traditionniste Zohrî, Baḥîrâ serait le nom d'un juif de Téïma et non

[1] Déjà ces voyages avaient été niés ou mis en doute par Erpénius dans son *Oratio de lingua arabica*, p. 45, cité par Maracci, *Prodromus*, t. I, p. 267; mais Gagnier, *Vie de Mahomet*, t. I, p. 121, a montré dans une note que cette opinion d'Erpénius provenait tout uniment du silence d'El-Makîn sur ce point.

[2] *The Life of Moḥammed*, p. 79.

[3] *Zeitschrift der deutsch. morgenl. Gesellschaft*, t. III, p. 454, et t. IV, p. 188, 457. Voir une réplique de Sprenger dans le *Journal of the Asiat. Soc.*, 1853.

[4] *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, t. I, p. 188.

d'un chrétien de Bostra[1]. Cependant, toute trace de ce moine Baḥirâ n'est pas perdue; seulement ce n'est pas en Syrie, mais à la Mecque même, que nous le retrouvons. Nous voyons Khadîdja aller lui demander conseil à la suite des premières apparitions qui annoncent la mission de Mahomet. Sprenger se demande même si ce n'est pas lui qui aurait répandu la doctrine des *ḥanîfs*, ou adeptes de la religion d'Abraham, dans la capitale de l'Arabie[2]. Plus loin le même auteur le représente comme appartenant à la secte des Raḥmâniyya, c'est-à-dire de ces ascètes chrétiens qui nommèrent Dieu *er-Raḥmân* « le Clément »[3].

Si séduisante que fût l'idée que la vue de la pratique de la religion chrétienne en Syrie avait vivement agi sur l'esprit du jeune réformateur[4], il fallait y renoncer en présence de l'incertitude des bases historiques. M. Nöldeke était, de son côté, arrivé à la conclusion que les fragments de l'Ancien et du Nouveau Testament insérés dans le Qorân étaient dus à des communications orales provenant des Juifs établis dans les villes de l'Arabie et des Arabes convertis à un christianisme plus ou moins orthodoxe, qui se rencontraient alors en assez grand nombre, même dans les tribus nomades de la partie

[1] Sprenger, t. I, p. 192.
[2] *Id. op.*, p. 304.
[3] *Id. op.*, t. II, p. 210.
[4] Cette idée est exposée en détail par Sir W. Muir, *Life of Mahomet*, t. I, p. 34 et suiv.

IMPRIMERIE NATIONALE.

nord de la péninsule[1]. Mais au lieu de se rattacher à la Syrie, cette pénétration de l'Arabie se rattache surtout à la Mésopotamie. Nous connaissons, en effet, maintenant, l'influence des chrétiens de Ḥîra, la ville arabe bâtie sur les confins du désert de Syrie, presque sur l'emplacement de la ville plus tard florissante de Koûfa (ces deux cités sont aujourd'hui en ruines, et l'on en connaît à peine quelques vestiges), sur le mouvement des idées religieuses à l'intérieur de la péninsule arabique. Ce sont les *'Ibâds* ou chrétiens nestoriens de cette ville, population mélangée, composée d'Arabes appartenant

[1] *Geschichte des Qorâns*, p. 5 et suiv. Pour la tradition juive, comparez Hartwig Hirschfeld, *Jüdische Elemente in Koran* (Berlin, 1878) : «...Aber wohl nur auf einen Wege zu Muḥammed gelangt, dem mündlichen (p. 68).» Cette source orale peut être 'Abdallah ibn Salâm, savant israélite de la Mecque, et ceux qui l'entouraient (*id. op.*, p. 25). Sur ceux-ci, voir Ibn-Hichâm, p. 387. On cite, parmi les chrétiens de la Mecque, deux fabricants de sabres, Djabr et Yasâr, qui lisaient la Tôra et l'Évangile, et dont le premier est peut-être le même que Djabr le Grec جبر الرومى, esclave de 'Amir ben el-Ḥaḍrami (Béiḍâwî, éd. Fleischer, t. I, p. 527); ils avaient été accusés d'être les professeurs de Mahomet en matière religieuse, et le Qorân leur répond par le verset 105 du ch. xvi. Comparer Baghawî dans Sprenger, *Das Leben*, t. II, p. 388-389. Sur les sources juives, voir également la conférence du Dr Werner sur «Mohammed und das Judentum» faite devant la société orientale de Munich et résumée dans *Asien*, t. II, 1903, p. 147, Dvořák, *Ueber die Fremdwörter im Korân*, p. 24 (tirage à part des *Sitzungsberichte* de l'Académie des Sciences de Vienne, 1885, t. CIX, 1e livr., p. 481 et suiv.), et le nouveau travail de M. Hirschfeld, que je n'ai malheureusement pas pu consulter, *New Researches into the composition and exegesis of the Qoran*, Asiatic monographs, III. Londres 1902 (article critique dans *J. R. A. S.*, janv. 1903, p. 227).

aux tribus les plus diverses, qui furent les agents de cette propagation. Les poètes arabes se rendaient volontiers à Ḥîra, où les attirait la renommée de générosité des No'mân et des Moundhir, comme ils le faisaient pour les Ghassanides, les phylarques de la frontière romaine de Syrie. Le poète 'Adi ben Zéid était un 'Ibâdite. MM. G. Jacob[1] et Wellhausen[2] ont montré que le commerce du vin et la tenue de boutiques de marchands de vin avaient été la voie par où les idées judéo-chrétiennes avaient pénétré dans le désert; car c'étaient des juifs et des chrétiens *'Ibâdites* de Ḥîra qui s'en occupaient. Ainsi les légendes bibliques se racontaient dans les échoppes, et nous savons, par un passage du *Kitâb-el-Aghâni*[3], que les idées religieuses du poète anté-islamique el-A'châ, un de leurs clients attitrés, lui étaient parvenues par cette voie[4]. Ce fut donc dans des cabarets que l'Évangile fut annoncé à des esprits incultes qui commençaient à s'éveiller à la vie intellectuelle. Le poète Nâbigha Dhobyânî a chanté les louanges de Salomon, son empire sur les génies, qui lui élevèrent Tadmor (Palmyre)[5]; il a l'idée de l'unité de Dieu et de sa sublimité par rapport aux autres êtres, et la conscience de la responsabilité encourue pour les actes ou les omissions. Il est indéniable que l'in-

[1] *Beduinenleben*, p. 99.
[2] *Reste arabischen Heidentums*, p. 231.
[3] T. VIII, p. 79.
[4] G. Rothstein, *Geschichte der Lahmiden*, p. 26.
[5] Wolff, *Zeitschr. der D. M. G.*, t. XIII, p. 702.

fluence de ces idées a préparé les voies à l'islamisme[1]: peut-on aller plus loin et retrouver, dans le texte même du Qorân, des traces de cette influence?

Sprenger a été le premier à citer, parmi les sources verbales où Mahomet pouvait avoir puisé une partie de ses renseignements, les poètes antéislamiques, et en particulier Zéïd ben ʿAmr ben Nofaïl, qui longtemps avant l'hégire avait attaqué le culte des idoles à la Mecque. Mais il a trouvé des critiques qui ont cherché à démontrer qu'il se faisait illusion sur ce point particulier. M. Nöldeke[2] estime qu'il va trop loin en concluant, d'après un fragment d'une prédication de Zéïd qui nous a été conservée et qui ressemble beaucoup au style du Qorân, que Mahomet lui avait emprunté non seulement sa doctrine, mais aussi ses expressions. Pour lui, les poésies de Zéïd citées dans la biographie du prophète par Ibn-Hichâm et dans le *Livre des chansons* ne sont pas authentiques et portent la marque du travail d'un musulman qui se serait servi de passages du livre sacré pour les refaire, et cela dans l'intention de montrer que la religion de l'Islam n'était pas nouvelle en Arabie, qu'elle n'était que la suite logique de la religion d'Abraham censée pratiquée de temps immémorial par les monothéistes de la péninsule arabique. Cette critique est spécieuse; elle mérite de nous arrêter; nous y reviendrons tout à l'heure.

[1] G. Rothstein, *Geschichte der Lahmiden*, p. 25.

[2] *Geschichte des Qorâns*, p. 14.

Parmi ces poètes, l'influence d'Omayya ben Abi'ç-Çalt a toujours été très considérable. Déjà Sprenger dit textuellement ceci : « L'influence des poésies d'Omayya, qui étaient si aimées qu'elles vécurent encore longtemps dans la bouche du peuple, malgré l'interdiction du prophète de les propager, doit avoir été incommensurablement grande[1]. » C'est une idée personnelle, ce n'est pas une démonstration, pas même un commencement de preuve. Une publication récente va nous permettre de préciser davantage les idées émises par Sprenger. Je veux parler du *Livre de la Création et de l'histoire*, de Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisì[2], ouvrage écrit en arabe, probablement dans le Sidjistan, l'ancienne Sacastène, à l'est de la Perse, en l'an 355 de l'hégire (966 de J.-C.), qui ne nous a pas conservé moins de cent trente-cinq vers d'Omayya, la plupart complètement inconnus auparavant. Ces vers sont en grande majorité consacrés à l'adaptation poétique de passages de la Bible, et vont nous permettre d'étudier à nouveau la question de l'influence des poésies arabes anté-islamiques sur la composition du Qorân.

[1] *Das Leben... des Mohammad*, t. I, p. 78.

[2] Publié et traduit par M. Cl. Huart, dans les publications de l'École des langues orientales vivantes; 3 volumes parus, 1899-1903. Cet ouvrage avait été attribué pendant longtemps au philosophe Abou-Zéid Aḥmed ben Sahl el-Balkhî; le nom de son véritable auteur a été déterminé dans le *Journal asiatique*, IXe série, t. XVIII, 1901, p. 16.

I

Omayya, le fils d'Abî'ç-Çalt, appartenait à la tribu de Thaqîf et était originaire de la ville de Ṭâïf, dans le Ḥidjâz, non loin de la Mecque. Nous n'avons pas de données précises sur l'époque de sa naissance; mais si l'on remarque avec Sprenger qu'en 624 il composait encore des satires contre Mahomet qui avait déjà alors cinquante-cinq ans, il ne pouvait guère être plus âgé que le prophète. Il mourut en 630, huit ans après l'hégire. Vers l'an 572, lui-même, à moins que ce ne soit son père, qui était aussi poète, avait fait partie d'une députation envoyée par les Qoréïchites au roi du Yémen, Séïf, fils de Dhou-Yazan, et il lui avait adressé des félicitations pour sa victoire sur les Abyssins. Il portait un cilice par dévotion; il interdisait l'usage du vin et ne croyait pas aux idoles. Il avait lu les livres et suivait les doctrines judéo-chrétiennes; ses poésies roulaient en général sur des sujets religieux empruntés au fonds commun de ces doctrines[1].

On a même voulu considérer Omayya comme un poète vraiment chrétien. Le révérend Père Louis Chéïkho, de l'Université Saint-Joseph à Beyrouth, a cherché à montrer qu'Omayya l'était, mais il n'a pas réussi à en fournir la preuve[2]. Il cite, parmi ses autorités, M. Wellhausen; le savant professeur de

[1] Comparer Cl. Huart, *Littérature arabe*, p. 24.

[2] *Al-Machriq*, t. IV, p. 573; comparer t. VI, p. 573.

Gœttingue dit, en effet : « D'après leur tournure d'esprit Omayya et Labîd (qui se convertit plus tard à l'islamisme) étaient au moins également chrétiens[1] »; mais il n'allègue aucune source, et d'ailleurs remarquez que c'est uniquement *d'après leur tournure d'esprit* qu'ils peuvent être considérés comme chrétiens; c'est une appréciation de critique littéraire, non une démonstration scientifique.

Dans les vers d'Omayya que nous a transmis l'auteur du *Livre de la Création* il y a un passage qui pourrait être décisif, si l'on était sûr de la leçon qu'il donne : « Il y a dans *votre* religion un miracle édifiant, celui du Seigneur de Marie, dont Jésus fut le serviteur. . .[2] ». Le poète s'adresse à des chrétiens, et n'est point leur coreligionnaire. Seulement, si la leçon primitive était وفى ديننا « dans *notre* religion » au lieu de وفى دينكم (les deux étant prosodiquement équivalentes), ce serait au contraire un aveu explicite de croyances chrétiennes. Mais comment autoriser cette correction? On n'imagine pas aisément un copiste musulman, ayant devant lui un texte montrant que le poète était chrétien, changeant la leçon de ce texte pour faire croire qu'il ne l'était pas; quel intérêt avait-il à cela? Tout le moyen âge musulman a parfaitement su que 'Adi ben Zéïd, entre autres, était chrétien; jamais un copiste n'a fait disparaître

[1] « Der Geistesart nach sind U. und der hernach zum Islam übergetretene Labîd mindestens ebenso christlich. » J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., p. 233.

[2] T. III, p. 123 du texte et 127 de la traduction.

cette qualification, qui accompagne son nom, par exemple dans le *Livre de la Création*[1]. Quant à Omayya, « tous les historiens sont d'accord qu'il est mort païen », dit l'auteur du *Khizânet el-Adab*[2].

« Les Arabes sont tous d'avis, dit Abou-ʿObaïda, que parmi les habitants des villes, ceux qui ont le plus le don de poésie sont les habitants de Yathrib (Médine); ensuite viennent les tribus de ʿAbd-el-Qaïs et de Thaqîf; d'un commun avis également, le meilleur poète de cette dernière est Omayya. El-Koméït a formulé cet avis : « Omayya est le meilleur poète, car il a dit les mêmes choses que nous, et nous n'avons pas dit les mêmes que lui[3]. »

« Omayya, dit Moçʿab ben ʿOthmân, avait jeté les yeux sur les livres et les avait lus; il portait un cilice par esprit de dévotion. Il était de ceux qui mentionnaient Abraham, Ismaël et la religion des *ḥanîfs*[4]; il interdisait l'usage du vin, avait conçu des doutes au sujet des idoles; il recherchait la vérité et réclamait la vraie religion; il désirait vivement recevoir la vocation de prophète, car il avait lu dans les livres qu'un prophète recevrait une mission parmi les Arabes, et il espérait que ce serait lui. Lorsque Mahomet reçut cette mission, on dit au poète : « Voilà celui que tu trouvais si long à venir et dont

[1] T. I, p. 140 de la traduction.

[2] T. I, p. 122 : ولم يختلف أصحاب الأخبار أنّه مات كافرًا.

[3] *Aghâni*, t. III, p. 187.

[4] Monothéistes judéo-chrétiens qui se disaient de la religion d'Abraham.

tu parlais. » Alors l'ennemi de Dieu [Satan] le rendit envieux et dit : « Je désirais seulement être cela. » C'est alors que fut révélé le passage du Qorân (ch. VII, v. 174) où il est dit : « Récite-leur l'histoire de celui auquel nous avons fait un signe, et qui s'en détourna[1]. » C'est aussi lui qui a dit : « Au jour de la résurrection, toutes les religions seront fausses devant Dieu, sauf celle des *ḥanîfs*[2]. »

Omayya ne pactisa jamais avec la nouvelle religion prêchée par Mahomet. « Après la bataille de Bedr, il continua d'exciter les Qoréïchites à la lutte; il prononça l'éloge funèbre des morts tués à ce combat. C'est un poème que le prophète a interdit de répéter[3]. »

« On dit aussi que c'est Omayya qui proposa aux habitants de la Mecque de mettre en haut de leurs lettres la formule : باسمك اللهمّ « En ton nom, ô grand Dieu! » là où les Musulmans emploient celle-ci : « Au nom de Dieu, le Raḥmân miséricordieux![4] »

La vie d'Omayya est entourée de légendes. On le représente allant visiter des églises en Syrie :

[1] Cf. BEÏḌÂWÎ, *Anwâr et-Tanzîl*, éd. Fleischer, t. I, p. 351, où ce passage est reproduit presque textuellement.

[2] *Aghâni*, t. III, p. 187.

[3] *Aghâni*, *ibid.* Ce poème se trouve dans la biographie de Mahomet par Ibn-Hichâm, éd. Wüstenfeld, p. 531; il est écrit sur le même mètre et la même rime qu'une poésie de la poétesse El-Khansâ; cf. les remarques de NÖLDEKE, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*, p. 170, 174.

[4] *Aghâni*, *ibid.*

« Omayya cherchait la [vraie] religion et désirait recevoir la mission prophétique. Étant parti pour la Syrie accompagné de quelques personnes appartenant aux tribus bédouines et à celle de Qoraïch, associées pour aller y faire du commerce, il vint à passer auprès d'une église; il dit à ses compagnons : « J'ai affaire dans cette église, attendez-moi. » Il y entra et tarda à ressortir; puis il revint, tout troublé, le visage changé; il se laissa tomber par terre et ses compagnons attendirent jusqu'à ce que ses soucis se dissipassent. Ensuite ils partirent tous, terminèrent leurs affaires et se mirent en route pour retourner chez eux. En passant près de la même église, Omayya leur dit : « Attendez-moi », et il entra dans la chapelle, dont il ressortit, après une longue attente, dans un état pire que la première fois. Abou-Sofyân ben Ḥarb lui dit alors : « Tu mets tes compagnons dans l'embarras. » — « Laissez-moi, répondit le poète, car je désire revenir seul. Il y a ici un moine savant qui m'a appris qu'il y aurait six *retours*[1] après Jésus; cinq se sont écoulés et il n'en reste plus qu'un; or je désire être prophète et je crains que la mission ne m'échappe; c'est pourquoi vous m'avez vu dans cet état. En revenant, j'ai été voir le moine qui m'a dit : « Le *retour* vient d'avoir lieu; un prophète arabe a reçu la mission prophétique. » Alors j'ai désespéré d'être prophète, et il m'est arrivé ce que vous avez

[1] رجعات; une glose marginale d'un manuscrit reportée en marge de l'édition imprimée indique que cette expression équivaut à six siècles.

vu, quand j'ai été certain que ce que j'avais désiré m'échappait[1]. »

Les contes les plus extraordinaires circulaient sur son compte. On prétendait qu'il comprenait le langage des animaux. Il était un jour assis en compagnie de quelques personnes ; un troupeau de moutons vint à passer, une brebis se mit à bêler : « Savez-vous, dit Omayya, ce qu'a dit la brebis? — Non, répondit-on. — Elle a dit à son petit : « Passe vite, de peur que le loup ne vienne te manger comme il a dévoré ta sœur l'an passé à ce même endroit. » Un des assistants se leva, aborda le berger et lui dit : « Parle-nous de cette brebis qui vient de bêler; a-t-elle un petit? — Oui, le voici », dit le berger. — En avait-elle un autre l'an passé? — Oui, dit-il, et le loup l'a dévoré en ce même endroit[2]. »

Sa mort n'est pas entourée de circonstances moins étranges. Une version qui remonte au traditionniste ez-Zohrî représente le poète s'endormant sur un siège, dans un coin de la maison de sa sœur; le toit s'entrouve, et il en descend deux oiseaux dont l'un se

[1] *Aghâni*, t. III, p. 188; il y a deux versions de cette légende, l'une provenant d'ez-Zobéïr (c'est celle que nous venons de donner) et l'autre de Khâlid ben Yézid. Une troisième, qui se couvre de l'autorité du traditionniste ez-Zohrî, est différente : le poète fait l'ascension d'un monticule de sable, voit derrière celui-ci une église où il trouve un vieillard qui l'interroge sur son démon familier (le djinn qui fournissait leurs inspirations aux poètes du désert) et lui explique qu'il ne peut devenir le prophète des Arabes, parce que son démon est un djinn et non un ange, et qu'il préfère les vêtements noirs aux blancs.

[2] *Aghâni*, t. III, p. 188.

pose sur sa poitrine, lui arrache le cœur et le fend, en prononçant des paroles mystérieuses que l'autre oiseau était seul à comprendre. « S'est-il souvenu? disait le premier. — Il s'est souvenu. — A-t-il accepté? — Il n'a pas voulu. » Alors il remet le cœur à sa place et s'envole; la scène se répète à trois reprises, et chaque fois Omayya s'écrie : « Me voici à votre appel, me voici près de vous. » Puis, raconta sa sœur, le toit se ferma et Omayya se mit sur son séant en se frottant la poitrine. Elle lui dit : « Mon frère, trouves-tu quelque chose? — Non, répondit-il, je sens seulement de la chaleur. » Ensuite il composa les vers fameux :

Plût à Dieu qu'avant ce qui m'arrive je fusse occupé à paître les chèvres sur le sommet des montagnes!

Place la mort devant tes yeux et prends garde au malheur du temps, car le temps a son malheur [1].

Les vers d'Omayya étaient surtout consacrés à des sujets religieux; nous avons le témoignage du grammairien el-Açma'ï qui disait : « Omayya a consacré la plupart de ses vers à la description de la vie future, 'Antara à celle de la guerre, 'Omar ben Abi-

[1] *Aghâni*, t. III, p. 190. Dans une seconde version, qui cite l'autorité de Thâbit ben ez-Zobéïr, il n'y a plus d'oiseaux, mais seulement la formule : Me voici, etc. Sa mort a lieu après trois évanouissements. C'est peut-être la forme primitive de la légende des oiseaux. Dans une troisième version, un corbeau fait comprendre au poète qu'il mourra quand il aura bu la coupe qu'il tenait à la main, tandis que l'oiseau s'étrangle avec un os qu'il va tirer d'un tas de fumier.

Rabî'a à celle des passions juvéniles. » Mais ils ont eu cette mauvaise fortune de disparaître presque entièrement et de ne plus subsister qu'à l'état de fragments isolés conservés dans de rares anthologies ou dans les grands ouvrages de lexicographie. Toutefois un *diwân* ou recueil complet de ses poésies, accompagné d'un commentaire de Moḥammed ben Ḥabîb, existait encore avant l'an 1682 : il a été vu par 'Abd el-Qâdir el-Baghdâdî, qui le cite[1]; mais nous ne le connaissons pas. Nous sommes obligés de nous en tenir à la grande *qaçîda* de trente vers, rangée dans la catégorie des *Modjamhara* par le *Djamharat ach'âr el-'Arab* du pseudo Abou-Zéïd Moḥammed ben Abi'l-Khaṭṭâb el-Qorachî[2], dont l'existence avait été depuis longtemps signalée par Sprenger, qui possédait dans sa bibliothèque un manuscrit de cet ouvrage[3]; à l'élégie sur la mort des Qoréïchites tombés à la bataille de Bedr dont il a été question plus haut; et à un assez grand nombre de petits fragments de poèmes et de vers isolés que l'on rencontre dans le *Livre des chansons*, dans la biographie de Mahomet par Ibn-Hicham, et dans quelques autres ouvrages. Or ces fragments conservés ont tous un caractère commun (sauf une pièce de vers sur Loth et Sodome donnée par Yâqout et Qazwînî et certains vers isolés cités par les dictionnaires), c'est de ne pas avoir le moindre rapport avec les légendes bibliques.

[1] *Khizânet el-Adab*, t. I, p. 119.
[2] P. 106.
[3] *Das Leben*, t. I, p. 77, n. 1.

Au contraire, tous ceux que renferme le texte du *Livre de la Création* traitent précisément de ces légendes; et, s'ils sont authentiques, l'auteur longtemps méconnu de cet ouvrage nous aura rendu le grand service de nous transmettre des vers du vieux poète arabe, tombés de bonne heure dans l'oubli.

L'objection de M. Nöldeke à propos des vers de Zéïd ben ʿAmr, que je citais tout à l'heure, garde toute sa valeur à l'égard de ceux d'Omayya. Ceux-ci sont-ils authentiques? Quelle garantie avons-nous qu'ils puissent remonter à ce poète antéislamique? Ont-ils été retouchés par les grammairiens des écoles de Koûfa et de Baçra? Ont-ils même été reconstitués de toutes pièces, comme le supposait le critique allemand de ceux de Zéïd ben ʿAmr, au moyen de passages empruntés au Qorân, par quelque musulman désireux de créer à la religion de Mahomet des titres de noblesse, en la rattachant aux traditions que l'on savait exister chez les juifs et les chrétiens, possesseurs de livres saints indéniables? Voilà un problème dont les termes aimeraient à être serrés de près.

II

Quelles preuves a-t-on de l'authenticité de la poésie arabe antéislamisque? Directement, aucune[1]. Cette

[1] Sur cette question, consulter Nöldeke, *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber* (1864), p. i-xxiv, et W. Ahlwardt, *Bemerkungen über die Aechtheit der alten arabischen Gedichte* (1872).

poésie n'était pas écrite, elle courait de bouche en bouche, et quand on s'est avisé d'aller en rechercher les monuments, il était déjà bien tard; un siècle s'était écoulé depuis que la prédication de l'Islam avait lancé les nomades du désert sur les vieux États de l'Asie antérieure. Un siècle, trois générations, c'est beaucoup.

La confiance que l'on peut avoir dans ceux qui allaient recueillir les restes de cette ancienne poésie est des plus médiocres. Ḥammâd er-Râwiya était le fils d'un Persan du Déïlem, fait prisonnier dans les guerres, et qui se nommait Sâboûr (Sapor); bien que né à Koûfa, Ḥammâd trahissait, par ses fautes de langage, son origine étrangère. Mais il avait une mémoire extraordinaire; il savait par cœur des milliers de vers arabes et des poèmes entiers. Son érudition s'étendait à l'histoire légendaire des Arabes antéislamiques, aux généalogies dont les Bédouins étaient si fiers, aux divers dialectes. Il savait distinguer le style ancien du style moderne; il se vantait de pouvoir réciter cent odes longues rimant sur chaque lettre de l'alphabet[1]. Or ce merveilleux instrument de récitation composait lui-même des vers; Mofaḍḍal eḍ-Ḍabbi l'accusait de mêler ses imitations aux vers des anciens poètes, de façon qu'on ne pouvait plus les distinguer, et l'on prétend même que, pressé par le khalife el-Mehdi, il aurait avoué ses supercheries. Tel était l'homme auquel on doit la

[1] Cl. Huart, *Littérature arabe*, p. 58.

conservation d'une grande partie des poèmes antéislamiques; c'est à lui qu'on est redevable de la réunion en un livre des sept Mo'allaqas[1].

Khalef el-Aḥmar n'était pas moins dangereux. Originaire, dit-on, du Khorasan, il descendait des captifs du temps des razzias du général Qotéïba ben Moslim, le conquérant du Turkestan; il était donc d'origine iranienne, comme Ḥammâd. Il était rompu à la pratique des vers; il en fabriquait dans la pure langue bédouine, qu'il attribuait à des poètes du désert[2].

Abou 'Amr Isḥaq ben Mirâr ech-Chéïbâni, qui vécut plus de cent ans, mourut en 821 ou 828, rassembla les poésies de plus de quatre-vingts tribus différentes, et fut, pour les traditions de Mahomet, le maître du fameux jurisconsulte Aḥmed ben Ḥambal, le fondateur du rite hambalite. Tous les grammairiens voulurent rassembler les poésies du désert : Khâlid ben Kolthoûm el-Koûfi, el-Açma'î et son élève Abou-Sa'îd es-Sokkari († 888), Ibn el-A'râbi et son disciple eṭ-Ṭoûsî (Abou'l-Ḥasan 'Ali ben 'Abdallah ben Sinân et-Téïmî), Ibn-es-Sikkît et enfin Moḥammed ben Ḥabîb, qui a rassemblé et publié le recueil des poésies de Férazdaq, et qui avait aussi recueilli celui des poésies d'Omayya. Il était élève du grammairien Qotrob et fils d'une affranchie (car Ḥabîb

[1] Cf. AHLWARDT, *Bemerkungen*..., p. 13 et suiv.

[2] Cf. le *Fihrist*, traduit par DE SLANE dans Ibn-Khallikan, *Biogr. Dictionary*, t. I, p. 572; IBN-QOTÉÏBA, *Handbuch*, éd. Wüstenfeld, p. 270; FLÜGEL, *Die grammat. Schulen*, p. 56; AHLWARDT, *op. cit.*, p. 15.

était le nom de sa mère) de la famille de ʿAbbâs ben Moḥammed; il mourut en 861. On le donne comme un généalogiste instruit, fort versé dans l'histoire des anciens Arabes et de leurs *journées* ou batailles, et comme un traditionniste exact, véridique et digne de confiance[1]. Lui, au moins, ne fabriquait pas, semble-t-il, de vers de sa façon pour les mettre sur le dos des poètes antéislamiques.

En somme, tout repose sur la confiance que nous pouvons avoir dans la sincérité de tel ou tel grammairien ou conteur, et l'on vient de voir que, pour les plus anciens, elle est plus que douteuse. Nous devons donc chercher une autre voie.

Pour suspecter l'authenticité des poésies de Zéïd ben ʿAmr, on s'est appuyé sur les ressemblances qu'elles offrent avec des passages du Qorân, et l'on en a conclu qu'elles ont été refaites ou même entièrement fabriquées par un musulman. Cet argument, s'il est bon, sera entièrement applicable à Omayya, pour les passages de ses poésies qui offrent de ces ressemblances. Alors une question se pose : Est-il permis à un musulman de citer dans ses vers des passages du livre sacré, et à quelles conditions?

Le polygraphe Soyoûṭi a consacré une section du chapitre XXXV de son merveilleux ouvrage sur l'exégèse coranique, l'*Itqân*, qui est la base de nos connaissances en cette matière, au plagiat, c'est-à-dire aux emprunts qu'il est permis de faire au texte

[1] *Fihrist*, p. 68.

du Qorân, soit en prose, soit en vers; et voici comment il s'exprime : « Le plagiat consiste à insérer, dans des pièces de vers ou de prose, des parties du Qorân, à la condition cependant qu'elles n'en fassent pas partie intégrante et qu'elles soient séparées du texte de l'auteur par ces mots : « Dieu Très Haut a dit », ou autres expressions analogues; sinon, c'est interdit, ce n'est point une citation (autorisée) لا على أنّه منه بأن لا يقال فيه قال الله تعالى ونحوه. Il est bien connu que les Malékites l'interdisent absolument et rejettent de la communauté musulmane celui qui s'en serait rendu coupable; quant à ceux de notre rite (Soyoûṭi était châféïte, comme la majorité des Égyptiens), les anciens ne se le sont point permis, non plus que la plupart des modernes, bien que de leur temps ces emprunts aient été vulgarisés et pratiqués par les poètes, anciennement et récemment. » Un peu plus loin, les autorités qu'il cite l'amènent à la conclusion que « ce procédé est permis dans les sermons, dans les actions de grâces, dans les prières, en prose, mais rien n'indique qu'il puisse être permis en vers. Il y a en effet une différence, et le cadi malékite Abou-Bekr a établi clairement qu'il est autorisé en prose, mais réprouvé en vers. Le cadi ʿIyâḍ l'a employé également dans plusieurs passages de la préface du *Chifâ* خطبة الشفاء. Chéref-eddin Isma'il ben el-Mouqri' el-Yéménî, auteur du *Mokhtaçar er-Rauḍa* et d'autres ouvrages, a dit dans le commentaire de sa *Badîʿiyya :* « Ce qu'on en rencontre dans les prières, les sermons, les louanges du

Prophète, de sa famille et de ses compagnons, est licite, même en vers; autrement c'est à rejeter. » Dans le commentaire de la *Badîʿiyya* d'Ibn-Ḥidjdja, on trouve ceci : « L'emprunt est de trois sortes; ce qui est admis, ce qui est permis, ce qui est rejeté. Ce qui est admis est ce qui se trouve dans les prônes, les sermons, les contrats; ce qui est permis est ce qui se rencontre dans les poésies érotiques, les petits traités, les historiettes; quant à ce qui est rejeté, cela se divise en deux sortes : la première comprend les paroles de Dieu où il se met en scène lui-même (Dieu nous garde de celui qui se les attribuerait à lui-même, comme on le raconte de l'un des [khalifes] Merwânides qui mit l'annotation suivante sur une pièce qui contenait une plainte contre ses agents : « C'est vers vous qu'ils doivent revenir, puis à nous appartient de régler leur compte » (Qor., 88, 25-26); la seconde est l'insertion d'un verset dans une intention de plaisanterie (Dieu nous en garde!). » Cette division est bonne, ajoute Soyoûṭi, et je l'adopte. »

Soyoûṭi écrivait à une époque où l'islamisme avait pris depuis longtemps le caractère de rigidité qui le distingue, et ce qu'il dit de la légitimité de l'emploi de phrases coraniques en vers ou en prose ne peut guère servir à élucider le sujet qui nous occupe. Ce qui pouvait paraître un péché condamnable au xvᵉ siècle était plus que véniel sous les premiers Abbassides, et si nous remontons jusqu'aux Oméyyades, dont on connaît le sans-façon avec lequel ils traitaient le Qorân, nous reconnaîtrons bien vite qu'il y

a peu de lumière à en tirer. Mais nous n'en avons pas fini avec l'*Itqân*.

Soyoûṭi a consacré un chapitre entier de son traité d'exégèse, le 36[e], à ce que les Musulmans appelent le *gharîb* « l'étrange », c'est-à-dire aux expressions étranges, inusitées, dialectales ou même étrangères, que l'on rencontre dans le texte du Qorân [1]. La seconde portion de ce chapitre traite des rapports de la poésie arabe avec la prose sacrée :

« Abou-Bekr Ibn el-Anbârî dit ceci : « Fréquemment les compagnons du Prophète et leurs successeurs se sont appuyés, pour expliquer les expressions difficiles et étranges du Qorân, sur la poésie; une foule d'ignorants ont dénié aux grammairiens le droit d'en faire autant, pour la raison que si on employait ce procédé on serait porté à faire de la poésie le principe (ou l'origine) du Qorân : « Comment pourrait-on s'en servir pour expliquer le texte sacré, disent-ils, puisque la poésie est l'objet du blâme du Qorân lui-même et des traditions du Prophète? » Mais il n'en est pas ainsi, continue Ibn el-Anbârî, car nous ne faisons pas de la poésie le principe (ou l'origine) du Qorân, mais au contraire nous désirons expliquer par la poésie les expressions étranges, car

[1] Un auteur du commencement du IV[e] siècle de l'hégire, Abou-Bekr Moḥammed ben 'Omar ben Aḥmed ben 'Ozair es-Sidjistânî, qui vivait encore à Bagdad en 330 hégire (941), a composé un dictionnaire de ces termes sous le titre de *Gharîb el-Qor'an*. Cf. Josef FEILCHENFELD, *Ein einleitender Beitrag zum ġarîb al-Kur'ân*. Vienne, 1892; DE SLANE, *Catalogue des manuscrits arabes de la Bibliothèque nationale*, I, 590, 591.

Dieu a dit lui-même : « Nous en avons fait un Qorân (une récitation) en langue arabe » (Qor., 43, 2, et *passim*) et dans un autre endroit : « En une langue arabe claire » (Qor., 26, 195). Ibn-ʿAbbâs, d'ailleurs, a dit : « La poésie est le registre ديوان des Arabes. » Si donc une expression nous paraît obscure, nous avons recours à ce registre, auquel nous demandons l'explication dont nous avons besoin. »

Après avoir établi la légitimité du recours aux anciens poètes pour expliquer les difficultés du texte coranique, Soyoûṭi rapporte en entier une longue série d'exemples qu'il a tirés de deux ouvrages, le *Kitâb el-Waqf* d'Ibn el-Anbârî[1] et le grand dictionnaire d'eṭ-Ṭabarâni[2]. Ce passage est connu sous le nom de « questions de Nâfiʿ ben el-Azraq », et voici comment la scène est représentée : « Pendant qu'ʿAbdallah ben el-ʿAbbâs[3] était assis dans le parvis de la Kaʿba, la foule l'entourait pour lui poser des questions au sujet de l'interprétation du Qorân. Nâfiʿ ben el-Azraq dit à Nedjda ben ʿOwaïmir : « Levons-nous, allons trouver cet homme qui ose interpréter le Qorân par des choses dont il ne connaît pas le premier mot. » Ils se lèvent, s'approchent d'ʿAbdallah ben

[1] Le même ouvrage que le *Kitâb el-iḍâḥ*; cf. Cl. Huart, *Littérature arabe*, p. 152.

[2] Abou 'l-Qâsim Soléïmân, mort en 971 de J.-C.

[3] Cousin du prophète, surnommé « l'interprète du Qorân » par Ibn-Masʿoûd. On l'appelle ordinairement Ibn ʿAbbâs; de nombreuses traditions reposent sur son unique autorité. Cf. Nawawi, p. 351 ; comparer les appréciations de Sprenger, *Das Leben*, I, p. xvii, et III, cvi.

el-ʿAbbâs et lui proposent des difficultés d'interprétation qu'il résout sans peine; chaque fois que Nâfiʿ lui demande « si les Arabes [du désert] connaissent cette expression », ʿAbdallah répond en citant un vers d'un ancien poète. Or, parmi ces vers, il y en a dix qui sont d'Omayya ben Abi'ç-Çalt. Quand même on trouverait bien apprêtée, bien artificielle cette scène d'exégèse en plein air, — si elle n'est pas vraie, elle n'a rien d'invraisemblable, étant données les mémoires extraordinaires de ces gens qui écrivaient rarement, — il en ressort un fait qui paraît certain, c'est que les vers qui y sont cités ne semblent pas avoir été combinés pour les besoins de la cause, et que dans tous les cas on n'hésitait pas, à l'époque où cette scène est placée, c'est-à-dire dans la seconde moitié du premier siècle de l'hégire, par des auteurs qui sont du troisième, à aller chercher dans le trésor commun de la poésie bédouine les expressions qui, dans le texte du Qorân, paraissaient étranges et difficilement explicables.

Tout ce qui précède ne nous apporte pas la preuve de l'authenticité des poésies d'Omayya, mais les présomptions en faveur de cette thèse s'accumulent. Pour faire un pas de plus, il convient de passer à l'examen intrinsèque de ces vers eux-mêmes.

III

L'histoire du prophète Çâliḥ et de sa chamelle, localisée dans le site de Madâïn-Çâliḥ, en pleine

Arabie[1], est racontée dans le Qorân; on a même pensé que cette légende était une création de Mahomet, parce qu'on n'en rencontre pas trace auparavant[2]. Cependant nous avons maintenant, grâce au *Livre de la Création*, des vers d'Omayya qui sont consacrés à cette même légende. Si ces derniers suivent aveuglément le texte du Qorân, il est probable qu'ils ont été refaits après coup; s'ils offrent des divergences notables, il y a quelque chance pour que nous nous trouvions en face d'un document antérieur.

Cette légende est racontée dans plusieurs endroits du Qorân. Le passage le plus ancien est chapitre LIV (Mecque), versets 23-31, où le nom du prophète Çâliḥ n'est pas donné : « Nous leur enverrons une femelle de chameau comme tentation. — Annonce-leur que l'eau de leurs citernes doit être partagée entre eux et la chamelle, et que leurs portions doivent se suivre alternativement. » Les Thamoûdites appellent un de leurs contribules, qui tire son sabre et tue la chamelle. « Nous déchaînâmes contre eux un seul cri (de l'ange); ils devinrent comme des brins de paille sèche qu'on mêle à l'argile. »

Le chapitre XXVI (Mecque) nous parle de la même légende en des traits différents, très concis. Les Thamoûdites demandent une preuve de la mission de Çâliḥ; le prophète leur répond (v. 155) : « Celle-ci

[1] El-Ḥidjr, ancienne Egra. Cf. Philippe BERGER, *L'Arabie avant Mahomet*, p. 10.

[2] Th. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorâns*, p. 15, n. 1.

est une chamelle qui a le droit de boire, et à vous le droit de boire à un jour fixé. » C'est parce que la chamelle buvait toute l'eau destinée à la tribu que l'on complota sa perte. Le Qorân ne le dit pas expressément; mais cette explication est dans tous les commentateurs et même chez les historiens comme Ṭabarî. Dans le chapitre XXVII (Mecque), versets 46-54, il n'est plus question de chamelle du tout; le peuple de Thamoûd est divisé en deux partis qui se disputent; neuf individus s'engagent par serment à attaquer à l'improviste, pendant la nuit, le prophète Çâliḥ et sa famille; mais Dieu déjoue leurs artifices et les détruit[1].

Dans le chapitre XI (Mecque), versets 64-71, la légende revient à peu près dans les mêmes termes que dans la version la plus ancienne; il y est question de la « chamelle de Dieu »[2]; le délai imparti aux Thamoûdites est de trois jours. Enfin, au chapitre VII (Mecque), versets 71-77, Dieu envoie à la tribu de Thamoûd le prophète Çâliḥ qui, pour preuve de sa mission, indique cette « chamelle de Dieu » qui leur a été envoyée par la Divinité. Les chefs, emportés par l'orgueil, tuent la chamelle et demandent [ironiquement] à Çâliḥ de faire venir le châtiment dont il les avait menacés; alors la grande commotion

[1] A noter en passant que, dans ces deux exemples, l'histoire de Çâliḥ est suivie de celle de Loth; c'est bien le procédé des poètes arabes, qui passent d'un sujet à l'autre sans transition.

[2] ناقة الله; comparer ناقة الإلٰه dans Omayya, *Livre de la Création*, t. III, p. 41 du texte, l. 1.

les saisit, et au matin ils se trouvèrent étendus par terre dans leurs maisons, et sans vie[1].

On voit que nulle part la légende n'est explicite, mais que Mahomet procède par voie d'allusion à une légende déjà connue avant lui; comment a-t-on pu supposer qu'elle aurait été inventée par lui? Les commentateurs, pour expliquer ces passages obscurs à des non-Arabes qui n'avaient jamais entendu parler de ces belles histoires, durent la compléter par des traits que certes ils n'inventèrent pas non plus.

Dans Omayya[2], les gens de Thamoûd « traitent la religion selon leurs fantaisies, par orgueil »; cette raison de leur destruction est la même que celle du Qorân (VII, 73), mais le mot employé n'est pas le même. Il y a des traits nouveaux, qui joueront un grand rôle, comme par exemple le petit chameau qui accompagne sa mère et qui, après la mort de la chamelle, « s'approche d'un rocher et se dresse sur lui, d'un cri dans le ciel qui dépassa les rochers. Il poussa un cri, et ce cri du petit chameau, dirigé contre eux, fut celui-ci : Soyez détruits! » Ce petit chameau, qui joue un rôle dans une forme postérieure de la légende, il n'en est pas question dans le Qorân. Quant aux trois derniers vers, ils sont difficilement compréhensibles, parce que les leçons de l'unique manuscrit du *Livre de la Création* sont visiblement

[1] La cité sépulcrale de Madâïn-Çâliḥ et ses magnifiques tombeaux nabatéens ont été pris pour des maisons par l'imagination populaire. Cf. Ph. Berger, *L'Arabie avant Mahomet*, p. 18.

[2] *Livre de la Création*, t. III, p. 42.

mauvaises ; mais, ce qu'il en ressort, c'est qu'ils n'ont rien à faire avec le Qorân :

Ils furent tous atteints, sauf la servante (?) à la marche rapide, qui s'échappa et qui auparavant était rétive.

C'est la cosse d'un fruit (?) qui fut envoyée pour donner de leurs nouvelles aux gens de Qorḥ et leur annoncer qu'un soir ils ont été dispersés.

Ils lui donnèrent à boire après son récit, et elle mourut : ici se termine notre tâche, que l'humble serviteur a remplie.

Il est à remarquer : 1° qu'il est question d'un nouveau personnage dont il n'y a pas trace jusqu'ici dans la légende, ni dans la forme écourtée que celle-ci présente dans le Qorân, ni dans les développements qu'on lui a donnés plus tard ; que ce personnage soit une esclave ou un animal quelconque, peu importe ; 2° que les habitants de Qorḥ, autre ville d'Arabie, au sud d'El-Ḥidjr, sont nommés pour avoir reçu des nouvelles de la destruction des Thamoûdites ; 3° que le personnage susdit meurt à la fin du récit. Il semble y avoir là une continuation de la légende, connue d'Omayya et restée ignorée de Mahomet et de ses commentateurs.

A noter un point de contact entre les vers d'Omayya et la plus ancienne forme de la légende coranique (LIV, 29) : c'est un sabre dont se sert le Thamoûdite pour couper les tendons de la chamelle, tandis que plus tard c'est une flèche dont se sert Qodâr, car la tradition a retenu ce nom, qui ne figure ni dans le Qorân, ni dans les vers d'Omayya (où il est appelé « un petit homme rouge » ; c'est son surnom tradi-

tionnel, car les Thamoûdites et Çâliḥ lui-même, leur compatriote, avaient la peau rouge[1]); la mention du sabre figure également dans un fragment de poésie qui paraît ancien, cité sans nom d'auteur par le *Livre de la Création*[2]; mais il faut ajouter que le dernier vers mentionne le délai de trois jours, de sorte que ce dernier trait pourrait fort bien être emprunté au Qorân.

Dans le Qorân, la légende de Loth suit immédiatement celle de Çâliḥ. Dans Omayya, elle fait partie d'une pièce de vers différente. Ces deux formes du même récit offrent un point de contact dans la punition de Sodome : « Un châtiment, dit Omayya, qui mit la terre *sens dessus dessous* جعل الأرضَ سِفْلَها أعلاها et il (Dieu) lança sur elle un vent chargé de gravier بحاصب, puis de la boue mêlée de galets ذى جروف (var. avec des lettres حروف) *marqués d'un signe* مُسوَّم[3]. » — « Nous la mîmes *sens dessus dessous* جعلْنَا عالِيَها سافلها dit le Qorân (xi, 84), et nous fîmes pleuvoir sur elle des briques de terre cuite, tombant continuellement et *marquées* مُسَوَّمة, venant d'auprès de Dieu même. » Dans les passages soulignés, ce sont les mêmes mots qui sont employés. L'expression بحاصب correspond à حاصبًا dans Qor., lix, 34. Dans d'autres passages du livre sacré, il n'y a plus que : « Nous fîmes pleuvoir

[1] *Livre de la Création*, t. III, p. 39.
[2] T. III, p. 41.
[3] *Id. op.*, t. III, p. 60, et 59 du texte arabe.

sur eux une pluie »[1], et « Nous ferons descendre du ciel un châtiment »[2]. Mahomet avait oublié les détails de la légende.

Au milieu du récit du déluge, qui se présente deux fois dans le Qorân, au chapitre XI et au chapitre XXIII, on rencontre une expression singulière qui a de bonne heure attiré l'attention des commentateurs et les a fort embarrassés. « Lorsque vint notre ordre, et que *le four se mit à bouillonner*, nous dîmes à Noé : « Emporte dans ce vaisseau un couple de chaque espèce. . . [3] » — « Aussitôt que l'ordre viendra et que *le four se mettra à bouillonner*, fais entrer dans l'arche un couple. . . [4] » Ce four qui bouillonne et d'où sort l'eau du déluge est difficilement explicable; notez que Mahomet en parle comme d'une chose déjà connue. Le commentateur Béïḍâwî[5] dit : « L'eau sourd de ce four et s'y élève comme dans une marmite qui bout. C'est un four à pain où l'eau commence à sourdre, contrairement à l'habitude. Ce four était à Koûfa, sur l'emplacement de la mosquée de cette ville, ou

[1] *Qor.*, VII, 81; XXVI, 173; XXVII, 59.

[2] *Qor.*, XXIX, 33.

[3] *Qor.*, ch. XI, v. 42.

[4] *Qor.*, ch. XXIII, v. 27-28.

[5] *Anwâr-et-Tanzîl*, éd. Fleischer, t. I, p. 434. Comparer Ṭabarî, *Tafsîr*, t. XII, p. 23-24, qui donne trois explications : 1° l'eau se mit à couler de la surface de la terre, les Arabes du désert disant تنور الأرض pour désigner la surface de la terre; 2° l'illumination du matin, en rapprochant تنّور de تنوير, simple étymologie populaire; 3° en prenant تنّور dans le sens de « four à pain »; c'est celle que préfère Ṭabarî parce qu'alors ce mot est pris dans son sens naturel et non forcé.

dans l'Inde, ou à ʿAïn-Warda, en Mésopotamie... Il fut dit à Noé, prétend-on[1] : « Quand l'eau bouillonnera en sortant du four, monte [dans l'arche] avec tes compagnons. » Lorsque l'eau commença à sourdre de ce four, sa femme l'en prévint et il s'embarqua. L'emplacement de ce four était dans la mosquée de Koûfa, à la droite de celui qui y entre, proche de la porte de Kinda. On dit aussi que c'est à ʿAïn-Warda en Syrie [lisez : en Mésopotamie], et on donne encore d'autres explications que j'ai mentionnées plus haut. »

Cette expression bizarre, qui revient deux fois dans le Qorân, se retrouve dans Omayya qui n'a pas consacré moins de trois pièces de vers à la description du Déluge. On rencontre, dans la première, ce passage : « Lorsque Dieu enflamma *le four de la terre*[2], il se mit à *bouillonner*, tandis que les pluies abondantes la balayaient ». Et dans la seconde : « *Son four bouillonna* et déborda, la masse d'eau couvrit les montagnes et dépassa leurs sommets[3]. » La similitude est flagrante; toutefois on n'en peut rien tirer pour élucider la question de l'antériorité réciproque des deux documents.

L'expression التغابن « la déception mutuelle », pour caractériser le jour du Jugement dernier, ne se rencontre qu'une seule fois dans le Qorân (LXIV, v. 9);

[1] Béïḍâwî, t. II, p. 4.

[2] Le texte porte « de sa terre », c'est-à-dire de son pays à lui, Noé. On a imprimé : « elle se mit à bouillonner »; mais c'est du four qu'il est question dans le texte, non de la terre.

[3] *Livre de la Création*, t. III, p. 26 de la traduction et 24-25 du texte.

plus tard on a été l'y chercher pour en faire le titre du chapitre. Cette expression a été employée par Omayya[1] : « Au jour de la déception mutuelle, alors que les précautions ne serviront de rien. »

Omayya nous a laissé[2] une longue description du Ciel et de l'Enfer (23 vers) où se rencontrent des formules coraniques. Je ne parle pas des mots comme جهنّم « la géhenne » et عدن « Eden », empruntés tels quels à l'hébreu et que l'on y retrouve tout naturellement, mais de ressemblances spécifiques plus précises. Nous remarquons tout d'abord qu'il n'y a pas de points de contact entre les deux descriptions de l'enfer, et qu'aucune des expressions dont se sert le Qorân pour le dépeindre, par exemple dans les anciens chapitres révélés à la Mecque[3], ne se retrouve dans les vers d'Omayya; d'où il ressort une grande probabilité d'authenticité pour ces derniers, qu'on ne saurait prétendre, dans ce cas, refaits d'après le Qorân. Suivant ce dernier, le feu de l'enfer consume tout et ne laisse rien échapper, il brûle la chair de l'homme; dix-neuf anges sont chargés d'y veiller; les damnés boiront de l'eau bouillante et n'auront d'autre nourriture que le fruit âcre d'un arbrisseau épineux, qui les amaigrira et ne calmera pas leur faim; ailleurs à l'eau bouillante vient s'ajouter le pus. Dans Omayya,

[1] *Livre de la Création*, t. II, p. 133 de la traduction et 145 du texte.

[2] *Livre de la Création*, t. I, p. 190 de la traduction et 202 du texte.

[3] Ch. LXXIV, v. 26-34; ch. LXXXVIII, v. 1-7; ch. LXXVIII, v. 21-30.

au troisième vers, nous trouvons des grincements de dents qui rappellent l'Évangile de saint Matthieu[1], et au cinquième cette déclaration explicite : « Les damnés y tourbillonnent comme de la poussière fine. » Le reste est trop obscur pour que nous puissions en tirer parti, mais on voit bien qu'il y a là les traces de deux sources différentes.

Au contraire, dans la description du paradis, les rapprochements sont fréquents. Les élus, selon Mahomet, « se reposent accoudés sur des divans; on fait circuler parmi eux des vases d'argent et des coupes en cristal, remplies d'une boisson mêlée de gingembre et puisée à la fontaine de Salsabîl. Ils seront revêtus d'habits de satin vert et de brocart, ornés de bracelets d'argent[2] ». Dans un autre passage[3], « ils se reposent sur des sièges ornés d'or et de pierreries, accoudés à leur aise et se regardant face à face; ils sont servis par des enfants doués d'une jeunesse éternelle qui leur présentent des gobelets, des aiguières et des coupes remplies d'une liqueur dont la vapeur ne monte pas à la tête et n'obscurcit pas la raison; ils auront à souhait les fruits qu'ils désireront et la chair des oiseaux qu'ils peuvent souhaiter; près d'eux seront les houris aux beaux yeux noirs. » Un peu plus loin, il est question des *hommes de la droite* qui séjourneront parmi les arbres de lotus sans épines et les bananiers chargés de fruits. Aux bananiers se

[1] Matthieu, VIII, 12; XIII, 42; XXII, 13; XXIV, 51; XXV, 30.
[2] Ch. LXXVI, v. 12-21.
[3] Ch. LVI, v. 12-39.

joignent les palmiers et les grenadires[1]. Dans ce jardin coulent des fleuves d'une eau qui ne se gâte jamais, des fleuves de lait dont le goût ne s'altérera jamais, des fleuves de vin doux à boire, des fleuves de miel pur[2]. Telle est la plus ancienne description du paradis dans le Qorân.

Dans Omayya nous retrouvons les houris : « Des vierges aux yeux noirs qui n'y voient point le soleil, sous des figures d'idoles, mais amaigries . . tendres sur leur lit nuptial, de petite taille ». Les élus sont vêtus de soie et de brocart, ornés de bracelets d'argent, d'or et de joyaux nobles. Enfin « il y a aussi une coupe de vin qui ne trouble pas la tête des buveurs, et que le commensal se réjouit de contempler, tellement elle est belle. Ce vin est clarifié dans des écuelles d'argent et d'or bénies et pleines jusqu'au bord. » Nous retrouvons, parmi les délices du paradis, le miel, le lait et le vin, et, parmi les fruits, les dattes, les grenades, les bananes; mais il y a en plus « du blé, entassé sur le lieu de production, des pommes, et enfin de la viande d'agneau ». Dans cette surenchère, la palme appartient encore au poète. Mais ce dernier passage est capital pour montrer l'authenticité des poésies d'Omayya contenues dans le *Livre de la Création*. Si elles avaient été refaites plus tard sous l'empire des idées et des traditions musulmanes, comme on l'a soupçonné pour Zéïd ben ʿAmr, on n'y aurait pas introduit le blé, les pommes

[1] Ch. LV, v. 68.
[2] Ch. XLVII, v. 16-17.

et la viande d'agneau dont il n'est pas fait mention dans le Qorân, non plus que dans les commentaires du livre sacré.

IV

On était à peu près d'accord jusqu'ici pour chercher, depuis Sprenger, dans l'ébionisme les origines de la doctrine musulmane. L'islamisme se rattache aux sectes judéo-chrétiennes, dit Harnack, qui a résumé les travaux antérieurs[1], soit le judéo-christianisme vulgaire ou ébionisme proprement dit, soit le judéo-christianisme gnostique, surtout les Elkésaïtes de Syrie et de Palestine, dont un émissaire, Alcibiade, était venu à Rome du temps du pape Calixte (vers 220) où il avait connu saint Hippolyte et peut-être même Origène. Le *Fihrist* signale encore l'existence de cette secte au xe siècle, sous le nom de *moghtasila* (ainsi appelés parce qu'ils lavaient tout, même ce qu'ils mangeaient); le nom de leur fondateur était El-Ḥasaïḥ[2]; elle existe encore aujourd'hui, car ce sont les Mandaïtes, Çabiens ou Chrétiens de saint Jean-Baptiste, dont il y a encore quelques communautés au bord de l'Euphrate et du Tigre, ainsi que dans la région de Baçra[3]. Les principaux

[1] *Christliche Parallelen zum Islam*, Vortrag des Herrn Prof. Dr Harnack, dans *Leipziger akademische Docentenverein*, XVI, 1877-1878, p. 18.

[2] *Fihrist*, I, p. 340, et II, p. 177. La lecture El-Ḥasaïḥ pour حسيح du texte arabe est due à Chwohlsohn (*Die Ssabier*, t. II, p. 543) d'après le grec Ἠλχασαί.

[3] Les mêmes que les Hémérobaptistes de saint Épiphane, identi-

points de ressemblance qui rapprochent les Ébionites des Musulmans ont été relevés par Harnack : non seulement ils permettent le mariage, mais ils y poussent; l'usage du vin est interdit; ils remplacent le baptême unique par des lavages réitérés et y attachent une grande importance. Leur fondateur se vante d'une nouvelle révélation, conforme aux révélations antérieures qui s'étendent depuis Adam jusqu'au Christ, mais supérieures aux anciennes, et de la possession d'un nouveau livre, tombé du ciel ou apporté par un ange gigantesque, car ces deux versions existent dans les sources. El-Khasaï est le vrai prophète, qui s'est déjà montré dans la personne des patriarches. Ils ont une vénération particulière pour les membres de la famille du fondateur. Saint Épiphane nous parle de deux sœurs, Marthus et Marthana, vénérées comme des déesses dans leur pays, parce qu'elles appartenaient à la famille d'El-Khasaï. Cette secte, pour les prières, se tournait non vers l'Est, mais toujours du côté de Jérusalem.

Dans ce résumé, il est aisé de voir qu'il est insuffisamment tenu compte de l'histoire du développement de la dogmatique musulmane, et les rapprochements qu'il nous offre ne sont pas, pour cette raison, suffisamment probants. Ainsi la vénération manifestée à l'égard des membres de la famille du prophète est

fication déjà formulée par Michaelis, *Syr. Gramm.*, p. 17. Comparer également E. Babelon, *Les Mendaïtes*, extrait des *Annales de philosophie chrétienne*, p. 10 et suiv.; J. Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, 2e éd., Berlin, 1897, p. 237.

tout spécialement une idée chiʿite, dont le développement est dû au légitimisme des Iraniens et à leur vénération pour leurs anciens rois, et dont le point de départ est historiquement la conquête de la Perse par les Arabes; il ne peut en être question dans les limites de la péninsule arabique à l'époque de la fondation de l'islam. Les incarnations successives d'El-Khasaï dans la personne des divers patriarches est également une idée chiʿite que nous retrouvons notamment chez les Noçaïrîs. La propension aux rapports sexuels fréquents, justement le contre-pied de l'idéal chrétien de la chasteté, provient chez les Musulmans, semble-t-il, plutôt de l'exemple donné par le prophète que d'une idée que celui-ci aurait prise dans une doctrine antérieure. Quant à l'interdiction de l'usage du vin, aux ablutions réitérées (cinq fois par jour pour l'ablution rituelle), à la supériorité de la nouvelle religion sur les anciennes, ce sont bien des traits de la religion musulmane, mais ils ne lui sont pas entièrement propres et ne suffisent pas à montrer comment elle se rattache à l'ébionisme. Il n'y a qu'un seul détail qui rapproche l'islam primitif de cette secte judéo-chrétienne, c'est que tous les deux avaient pris Jérusalem comme pôle de leurs prières, et non le soleil levant.

M. J. Wellhausen a repris cette question dans ses *Reste arabischen Heidentums*[1]. Il est certain que les adversaires de l'islamisme, tout au début de la prédication, appliquaient à Mahomet et à ses prosélytes

[1] P. 236 et suiv.

la qualification de *çâbi* « sabéen », probablement à cause de leurs ablutions fréquentes; c'est un sobriquet qu'on leur donnait, par dérision pour cette coutume qui paraissait extravagante aux habitants du désert. Les musulmans, eux, se rattachaient aux *Ḥanîfs* et aimaient volontiers qu'on leur en donnât le nom; mais qu'est-ce que c'était que les *Ḥanîfs?* Ce nom désigne, à l'époque antéislamique, les ascètes, ermites ou pénitents chrétiens; il leur a été emprunté par les Arabes monothéistes qui se distinguaient par cette appellation du fonds de la population idolâtre. On comprend alors que Mahomet n'ait pas hésité à se dire lui-même un *ḥanîf*, c'est-à-dire un adepte de la religion primitive d'Abraham. Telle est, dit M. Wellhausen en concluant, la voie d'où proviennent les inspirations coraniques : les relations de Mahomet avec les chrétiens hétérodoxes de la Mecque, dont les prédications et l'exemple lui avaient frayé les chemins.

Un passage célèbre du Qorân (LV, 13) est celui où Dieu dit « qu'il créa l'homme d'argile, *comme la terre à potier* »[1]. Cette expression ne se rencontre nulle part ailleurs dans le Qorân; elle figure, au contraire, dans un vers d'Omayya qui nous a été conservé par le *Djamhara*[2]. Or il faut la rapprocher d'un

[1] خلق الانسان من صلصال كالفخّار.

[2] وقال أُمية بن ابي الصلت

كيف الجحود وانما خلق الفتى من طين صلصال له فخّار

الصلصال ما تفرّق من الحمأة فتكون له صلصلة اذا وطئ وحرّك وهو قوله عز وجلّ خلق الانسان من صلصال كالفخّار

Djamharat ach'âr el-'Arab, p. 8.

passage analogue des Apocryphes coptes : « Ayant pris de la terre vierge, nous le formâmes *comme l'argile du potier*, nous soufflâmes sur son visage[1]. » Cela m'avait conduit à chercher si, dans les Apocryphes coptes, on ne trouvait pas l'origine des expressions communes au Qorân et à Omayya, et en particulier si la description des délices du paradis, encore plus développée dans celui-ci que dans celui-là, ne proviendrait pas de documents coptes, mais « dans aucun apocryphe copte il n'est question de victuailles dans le paradis; l'idée est toujours plus élevée »[2]. Au temps de Mahomet, il y avait une petite colonie d'Égyptiens à la Mecque, et l'on sait la part prise par un charpentier copte à la reconstruction de la Kaʿba par les Qoréïchites; mais, en l'absence de documents probants, il faut renoncer à chercher quelque lumière dans cette voie.

V

Les pages qui précèdent indiquent qu'entre le courant d'idées ébionites, mandaïtes ou coptes, qui régnait dans les villes d'Arabie, et la religion fondée par Mahomet, il faut tenir compte d'un élément intermédiaire sur lequel on n'avait jusqu'ici que des données insignifiantes, qui prennent corps maintenant avec les vers d'Omayya conservés par le *Livre de*

[1] Documents coptes cités par E. Revillout, *Journal asiatique*, xᵉ sér., t. II, 1903, p. 167.

[2] Communication verbale de M. E. Revillout.

la Création. Ce sont les poètes qui ont frayé la voie à l'islamisme parmi la population païenne des villes et du désert, et qui ont fourni au Qorân sinon la totalité, au moins une grande partie des expressions poétiques qu'il contient; l'idée émise primitivement par Sprenger et vivement critiquée reprend alors toute sa valeur. Certaines idées dont on ne trouve pas trace dans la littérature chrétienne, même apocryphe, proviennent de ces poètes, qui forment ainsi le chaînon nécessaire qui manquait jusqu'ici, et qui relie les traditions judéo-chrétiennes à l'islamisme.

Conclusions :

1° Les poésies bibliques d'Omayya, données par l'auteur du *Livre de la Création*, sont authentiques, parce qu'elles renferment des détails, notamment dans la description du paradis, qui manquent au texte du Qorân.

2° Les expressions qui sont communes à celles-ci et au Qorân proviennent, en conséquence, d'Omayya; il paraît donc acquis que, comme le croyait Sprenger, la poésie antéislamique des *Ḥanîfs*, et en particulier celle d'Omayya, est une des sources du Qorân.

3° Il est possible que ce soit lui, qui aspirait à jouer le rôle de prophète de l'Arabie, qui ait donné aux doctrines ébionites la tournure plus décisive et plus matérielle que spirituelle qui en a fait l'islamisme; comme il est possible aussi qu'il n'ait eu qu'à traduire en beaux vers les idées qui avaient cours dans la secte

à laquelle il appartenait, et qu'il voulait populariser parmi les tribus bédouines.

4° La ressemblance frappante de celles des poésies d'Omayya qui étaient consacrées à des sujets religieux avec les passages analogues du Qorân ont été cause de la défaveur de plus en plus grande qu'elles rencontraient dans le monde musulman, dont les doctrines, très flottantes au début pour tout ce qui n'était pas expressément prévu par le texte du livre sacré, ne se sont cristallisées que petit à petit sous l'influence d'écrivains et de théologiens dont l'autorité finissait par être admise, d'abord par un groupe de plus en plus nombreux, ensuite par la presque universalité des croyants[1]. Ces poésies ressemblaient trop au Qorân, c'est ce qui les a tuées.

[1] Voir, sur ce sujet, mon mémoire *Sur les variations de certains dogmes de l'islamisme aux trois premiers siècles de l'hégire*, lu au Congrès international de l'histoire des religions, en 1900 (*Actes du Ier Congrès*, 2e part., p. 37 et suiv., et dans *Revue de l'histoire des religions*, 1901).

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SCÈNES DE LA VIE PERSANE.

(EXTRAIT DU MANUSCRIT INÉDIT D'UN VOYAGE EN PERSE.)

Le silence le plus profond régnait dans le petit village d'*Abou'l-Kaçem*, où nous avions établi notre campement nocturne. Le muezzin de la localité préludait par un ronflement sonore et régulier au chant mélancolique dont il allait saluer l'aurore. Les chiens, sentinelles avancées de notre caravane, avaient interrompu leur ode à Hécate, quand la voix de *Mechhèdi*, notre muletier, vint m'éveiller en sursaut : « Allons, *Sahèb* (monsieur), debout! nous avons trop dormi ce matin, — (le barbare! il était trois heures à peine) — et notre étape sera longue aujourd'hui. Vous ne voulez donc pas arriver à Kazwin! » A ce nom qui promettait une trêve à nos fatigues, je sortis précipitamment de l'étui de feutre qui me servait de lit. « Partons, lui dis-je, partons, mon brave Mechhèdi, et dites à vos mules qu'une double ration d'orge les attend, si nous arrivons avant midi. »

La promesse d'un pourboire ne manquait jamais son effet; dix minutes après, le branle-bas du départ était terminé.

La prédiction de notre guide n'était que trop vraie. La marche fut longue et pénible : une plaine immense, stérile, coupée à de rares intervalles par de bizarres pyramides, vieux débris du culte mazdéen, nous séparait de la jolie ville de Kazwin. Pour surcroît de malheur, la chaleur, ce jour-là, était accablante; une vapeur enflammée enveloppait l'atmosphère et interceptait le plus léger souffle d'air. Au bout de

quelques heures d'une marche lente et cadencée, nos montures, brisées de fatigue, n'avançaient qu'à regret, sourdes aux invectives de leur maître.

Au nombre des Persans qui s'étaient improvisés nos compagnons de voyage se trouvait un personnage singulier qui s'était imposé à moi en qualité de cicerone. Nous étions à peine à deux lieues de Téhérân, que *Haddji Hassan 'Ayyâr* — c'était son nom — m'avait déjà raconté toute sa vie. Né à Ḳazwîn de parents anonymes, il avait été adopté par un honnête marchand du Fars qui lui avait fait donner une excellente éducation. A la mort de son bienfaiteur, il était devenu, grâce à ses talents, secrétaire intime du gouverneur du Kermân, s'était signalé au siège de Bender-'Abbâs et allait recevoir la récompense de ses services, quand son protecteur mourut de la *fièvre noire* (choléra). Le pauvre Hassan avait alors couru le monde, visitant Kerbéla et la Mecque et vivant au jour le jour du produit de ses chansons. Au milieu de ces fortunes diverses, il avait conservé une bonne humeur, une verve qui m'avaient tout d'abord captivé.

Quand nous aperçûmes dans le lointain la coupole azurée de la grande mosquée de Ḳazwîn, la joie de Haddji ne connut plus de bornes. Quelques gouttes de pluie étaient venues rafraîchir l'atmosphère et ranimer notre marche. « Par la tombe du bienheureux Imâm, me dit-il, en m'empruntant pour la dixième fois mon *ḳalioun* bien garni d'un tabac odorant, voyez comme le ciel est pur, comme l'air est frais et embaumé autour de cette porte du ciel — il désignait ainsi Ḳazwîn, sa ville natale. — Saluez la fleur des jardins d'Irân, cette image terrestre du séjour promis aux vrais croyants ! »

Cette promesse n'avait rien de bien attrayant pour un infidèle, et je continuai ma route en maudissant tout bas les tristes abords du paradis musulman. Mon compagnon ne se tint pas pour battu, et remettant entre les mains de mon domestique la pipe que, dans son enthousiasme, il avait épuisée en peu d'instants, il tira de son havresac une man-

doline informe et entonna le chant suivant, d'une voix qu'il cherchait à rendre émue et qui était plutôt nasillarde :

Nuages bienfaisants, répandez vos perles et vos diamants sur le front de la reine du monde :

Ḳazwin est une fleur qui ne peut être arrosée que par les sources de la vie.

Mais si le ciel avare refusait ses trésors au parterre qui lui inspire tant de jalousie,

Les larmes que les rigueurs de la belle *Ḳoulsoun* me forcent à répandre

Suffiraient pour rendre à ces jardins leur fraîcheur et leur éclat, etc.

La chanson avait cinquante *beït* (distiques), et l'artiste l'ornait des combinaisons musicales les plus fantaisistes : un flot de dissonances non préparées, de quintes justes par mouvement semblable s'accumulait sous ses doigts en délire. Un tel concert, par 40 degrés Réaumur, allait déterminer chez l'exécutant une attaque d'apoplexie foudroyante. « Haddji, lui dis-je pour mettre un terme à ce lyrisme terrifiant, trouverai-je facilement un gîte dans votre ville? » Il s'interrompit au milieu d'un trille qui durait depuis deux minutes : « Ma maison est la vôtre, fit-il, mais si vous ne la trouvez pas digne de vous, le beau caravansérail de mon ami *Mohammed Yezdi* vous appartient; vous y serez mieux que dans le palais aux quarante minarets (*tchèhèl-minâr*) de la royale ville d'Isfahân. » J'acceptai avec empressement et, donnant un *tomân*[1] à l'officieux troubadour, je le priai de piquer des deux et de faire préparer l'auberge de Mohammed.

Une heure après, notre caravane faisait son entrée par la porte principale de Ḳazwin, escortée par les gamins et les oisifs de la ville, qui avaient reconnu sans peine des *frenguis* sous nos accoutrements d'emprunt.

[1] A l'époque où cette relation fut écrite, la pièce d'or nommée *tomân* valait de 11 à 12 francs; aujourd'hui elle représente à peine 8 francs de notre monnaie.

Un *khân* (caravansérail) neuf, propre et spacieux est chose rare en Perse. Celui que le marchand de Yezd avait fait construire de ses économies réunissait toutes ces conditions, et nous nous y établîmes avec une légitime satisfaction. Le lendemain, je me mis en campagne, de grand matin, avec mon aimable compagnon de voyage, M. Pasini, qui doit au beau ciel et aux sites enchanteurs de la Perse les premières inspirations d'un talent qui l'a placé depuis au premier rang de l'école des peintres orientalistes.

Au milieu de ses jardins toujours verts, sous un ciel chaud et limpide, Ḳazwîn avec ses murs crénelés, ses tourelles, ses minarets étincelants au soleil, offrait un coup d'œil ravissant. Après quelques heures de délicieuse flânerie, nous retournions au *khân* et traversions à pas lents le vaste *meïdân* ou place principale, lorsqu'un bruit étrange attira notre attention.

A l'ombre du portique de la mosquée de Chafèy, une foule considérable entourait une petite troupe de musiciens et de jongleurs ambulants. Saturé de mélodie orientale, je hâtai le pas pour en éviter jusqu'à l'écho lointain, mais mon compagnon, toujours empressé d'étudier des types, des attitudes si favorables à son art, m'entraîna vers le groupe. Les rangs s'ouvrirent devant nous et un obligeant spectateur nous invita aussitôt à nous asseoir sur un fort beau tapis du Kermân qu'il s'était fait apporter.

Au centre du cercle formé par les curieux, un vieillard à barbe blanche, mode assez rare en Perse où la teinture de *henné* est d'un usage général, et un jeune enfant à peine vêtu d'une tunique en loques exécutaient consciencieusement un prélude pour flûte et tambour de basque. L'enfant était chargé de ce dernier instrument, et, en sa qualité de chef d'orchestre, il marquait le rythme presque toujours syncopé avec une précision et un entrain remarquables. Le vieux flûtiste, lui, s'abandonnait à tous les écarts de son inspiration et brodait sur la pédale cadencée de son confrère des variations brillantes. A une courte mélopée succédaient des gammes

hérissées de quarts de ton, des modulations imprévues, des arpèges à ressusciter les vénérables imâms enterrés dans le voisinage. La foule tressaillait d'aise. Sur un signe du chef, le concert s'interrompit soudain et le charlatan, d'une voix sonore, en un style que Saadi eût envié, annonça à la foule recueillie que les exercices allaient commencer.

Un acteur, qui jusque-là, mélancolique et grave, était resté assis sur ses talons, se leva et tira de son sein une boite assez volumineuse, enveloppée d'un vieux lambeau de satin broché d'or : il la posa sur le tapis et en souleva doucement le couvercle. Je m'attendais à une distribution de chapelets et d'amulettes, pieux souvenirs de Kerbéla ou de Mechhèd. Je me trompais fort. Le pieux écrin renfermait trois scorpions d'un noir de jais, deux araignées monstrueuses et un jeune crapaud d'une laideur classique. Notre homme fit sortir ensuite de sa ceinture, de ses larges manches, de son bonnet pointu, toute une tribu de vipères qui saluèrent l'assistance d'un petit sifflement de mauvais augure. Tout en jouant avec ses venimeux élèves, le jongleur avait puisé au fond de sa poche quelques noisettes et des morceaux de sucre candi. L'incantation commença au milieu d'un silence profond. Le sorcier souffla à plusieurs reprises sur ses friandises et prononça à demi-voix la formule du *dèm* ou de l'insufflation préservatrice du venin. Quelques versets du Coran et une invocation au prophète Salomon furent tout ce que je pus en comprendre. Il distribua ses talismans à la foule et l'invita à avaler avec confiance ces remèdes infaillibles contre les poisons et la rage. Des poules gloussaient dans une cage d'osier, le jongleur en saisit deux et les présenta aux vipères qui s'enroulaient autour de ses bras. En moins d'une minute, les pauvres volatiles tombaient foudroyés et déjà bleuis par le poison. L'expérience était concluante, nous avions sous les yeux des reptiles de la plus dangereuse espèce.

Le sorcier vint droit à nous et nous invita en souriant à offrir nos bras et nos mains aux caresses de ces aimables bêtes. Nous refusâmes avec une obstination qui le fit sourire

de pitié. Tout à coup une voix s'éleva d'un groupe voisin : « Par la mort de mon père, *Sahèb*, il n'y a plus de danger, le *dèm* vous protège, laissez-vous mordre. » C'était Sadouk, mon domestique, que la curiosité avait attiré vers cet étrange spectacle. Joignant l'exemple au précepte, il tendit résolument le bras et fut imité par tous ceux en qui le charme s'était infiltré sous la forme d'une noisette. Une petite tache rouge au bras de Sadouk fut la seule trace du contact de la vipère, et je continuai à jouir des services de ce valet trop loyal pour vouloir mourir avant d'avoir touché ses gages.

Aux évolutions des reptiles succéda une fantaisie guerrière par le corps de ballet composé des araignées et des scorpions. Ces derniers, après maintes attaques infructueuses, reculèrent honteusement devant les bras crochus de l'ennemi. Quant au têtard, il resta neutre et se contenta d'exécuter quelques sauts périlleux dans les deux camps. D'autres exercices assez semblables à ceux de nos foires de village terminèrent la première partie de la séance et mirent le comble à l'enthousiasme du public.

Cependant l'orchestre, auquel s'était adjoint un joueur de *seh-târ* ou lyre à trois cordes, avait repris son prélude sur un mode plus grave. Le chef de la troupe, adressant alors à son auditoire de gracieux compliments, l'invita à écouter un récit de sa façon. J'avais jusque-là à peine regardé l'*impresario* : mais le son de sa voix me frappa et je l'examinai avec plus d'attention. Quelle ne fut pas ma surprise en reconnaissant Haddji Hassan, le troubadour et l'écuyer de notre caravane. Haddji remarqua mon étonnement et, d'un geste expressif, me supplia de respecter son incognito. Ordonnant alors à son orchestre de redoubler d'ardeur, il entonna d'une voix éclatante le début obligé de tous les récits faits par les *meddahs* : « Les rossignols du jardin de l'éloquence, les plongeurs de l'océan des traditions ont brodé sur le canevas des annales l'histoire que voici. » Après ce préambule, bien plus magnifique en langue persane, il s'arrêta pour reprendre haleine, tandis que son confrère, l'homme aux serpents,

recueillait dans son bonnet de peau d'agneau les offrandes du public. Les sous tombaient comme grêle dans la vaste cavité du *koulah* (bonnet persan). — Nous avions, quant à nous, à justifier l'opinion avantageuse que les Orientaux ont de la munificence européenne, et deux tomâns frappés au coin de «la ville du Khalifat» (Tèhèrân), jetés par nous au milieu du théâtre en plein vent, produisirent un effet magique sur l'auditoire et sur le déclamateur.

Je n'essayerai pas de reproduire le récit où l'improvisateur fit des prodiges d'éloquence : tous les membres de phrase rimaient entre eux, et les vers les plus hyperboliques venaient rehausser cet étalage éblouissant de rhétorique arabo-persane. Le fond en était banal et pauvre. La moralité du conte était, si j'ai bonne mémoire, que l'homme le plus fin, fût-il Lokmân le Sage ou le vizir Açaf, ministre de Salomon, serait incapable de déjouer les ruses ourdies par le sexe faible. Le conte dura une heure ; il aurait pu se prolonger jusqu'au soir, si l'annonce de la prière de midi n'était venue en interrompre le cours.

Quand la foule se fut éloignée, je m'approchai de Haddji : «Est-ce toi, lui dis-je, est-ce toi, *maison ruinée*[1]? Quel métier fais-tu donc? Réciter des tirades du *Chah-namèh*, raconter sur la place publique les prouesses de *Roustem*, les amours de *Khosrau* et de *Chirîn!* Toi que je croyais un grand personnage, un fonctionnaire important de la province! — *Sahèb*, répondit-il, Dieu est le dispensateur de tous les biens. Il m'a accordé, à moi, le don de l'éloquence et de la poésie; mais comme *Abou Zeïd*[2] mon devancier, ma vie est un perpétuel combat contre la destinée.»

[1] خانه خراب : Cette locution très usitée dans le langage familier est, suivant l'intonation qu'on lui donne, une grave injure ou une boutade amicale.

[2] Abou Zeïd est une sorte de bohème littéraire, héros des *Séances de Hariri*, et qui est resté un type très vivant et très populaire dans l'Orient musulman, surtout chez les Persans.

Je lui témoignai mon assentiment par une nouvelle gratification, et il s'éloigna rapidement.

Le lendemain, nous quittions Ḳazwin, le cœur plein du souvenir de cette aimable ville, et émerveillés de la bonne grâce, de l'esprit et des improvisations éloquentes de Haddji Hassan. Plusieurs fois, pendant les longues heures du voyage, je me pris à regretter ce spirituel causeur dont l'entrain avait dissipé l'ennui de nos premières étapes.

Quelques mois plus tard, je me promenais dans les mélancoliques allées des jardins attenant au Vieux-Sérail de Constantinople, quand, au détour d'une allée, je rencontrai un homme chargé de ces colifichets que les Persans savent encore fabriquer avec art. Je reconnus Mohammed Yezdi, notre hôte de Ḳazwin qui était venu faire sa tournée périodique et colporter ses marchandises à Constantinople. Je courus à lui : « Sois le bienvenu, Yezdi, m'écriai-je, et notre ami Hassan, l'aimable *louti*, que devient-il? A-t-on rendu justice à son mérite? Est-il gouverneur de province ou poète royal? — Hélas! Monsieur, me répondit le Persan, en poussant un profond soupir, qu'Allah prolonge vos jours! Le pauvre Hassan est mort. — Que dis-tu? Ce gai compagnon de route, ce conteur intarissable, ce poète aimé de la foule? — Il est mort sous le bâton. Il eut l'imprudence de faire une chanson contre l'Emir-é-Nizam... Vous savez bien, cet ex-muletier qui, devenu ministre tout-puissant, fit pendre en un seul jour..... — Oui, je sais, mais parle-moi de Hassan. — Eh bien, l'imprudent poète accusait le ministre de préférer le vin de Chirâz à l'eau des claires sources de l'Elbourz. Le silence, a dit Saadi..... — Mais achève donc, odieux bavard! — Il fallait cent *tomâns* pour racheter un pareil crime, Haddji ne possédait pas vingt *krâns*[1]. Il est mort au cinquantième coup. Que Dieu ait pitié de son âme! »

B. M.

[1] Monnaie d'argent qui, de 1 fr. 25 qu'elle valait alors, est tombée à environ 80 centimes.

BIBLIOGRAPHIE.

Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199), éditée pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot, tome II, fascicule III. Paris, Ernest Leroux, 1904, in-4°; p. 353-464 (texte syriaque) et 321-547 (traduction et tables).

L'édition de la Chronique de Michel, entreprise par notre confrère M. Chabot, suit une marche régulière. Le fascicule qui vient de paraître termine le tome II et comprend la fin du livre X et le livre XI de la Chronique; il s'étend sur un espace de près de deux siècles, de 578 à 775.

On peut dire de cette Chronique ce que le poète disait de la renommée, qu'elle croît en intérêt au fur et à mesure qu'elle avance, *crescit eundo*. C'est surtout vrai pour l'histoire ecclésiastique, qui y est très détaillée pour la Syrie et qui nous transmet de nombreux documents syriaques. L'histoire profane présente un résumé suffisamment complet des principaux événements, mais elle n'a pas un caractère original. C'est une compilation de seconde ou de troisième main, faite d'après les Chroniques byzantines, surtout pour la période arabe. M. Chabot était donc autorisé à renvoyer dans ses notes à ces chroniques plutôt qu'aux historiens musulmans restés inconnus à Michel. L'auteur a puisé aussi quelques anecdotes dans les documents indigènes, mais ces anecdotes locales nous étaient déjà connues par la Chronique syriaque de Barhébraeus, qui reproduit textuellement la majeure partie de l'histoire de Michel.

Il suffira, pour faire ressortir l'intérêt historique de ce fascicule, de citer les sources de Michel jusqu'à l'époque arabe, et d'indiquer les crises par lesquelles l'Église jacobite

passa jusqu'à la mort d'Abou Dja'far al-Mansour, où s'arrête le fascicule[1].

Les auteurs dont Michel compulsa les ouvrages pour la seconde moitié du VIe siècle sont, comme l'indique une *Remarque*, p. 377 (trad., p. 356) : Zacharie le rhéteur, Ḳoura de Baṭna (un historiographe inconnu jusqu'ici) et Jean d'Asie. Le comput des années est établi d'après les chronographies de Jacques d'Édesse, de Jean le stylite de Litarba et d'Ignace de Mélitène[2]. Pour l'époque postérieure et jusqu'au commencement du VIIIe siècle, Michel a suivi principalement, comme le dit une autre *Remarque*, p. 450 (trad., p. 482), les écrits de Jacques d'Édesse, lequel est ainsi désigné : Abbas Mar(i) Jacques d'Édesse[3]. Michel ajoute qu'il a inséré tout entière la chronographie de Jacques d'Édesse qui va jusqu'en 710. Jacques d'Édesse, observe-t-il, est mort

[1] Les titres des sujets sont indiqués dans ce fascicule en tête de chaque chapitre. Il résulte de l'ordre suivi dans ces titres que l'on commençait la lecture du chapitre par la colonne de gauche et que l'on reprenait ensuite à la colonne de droite. Dans la traduction, M. Chabot donne d'abord la colonne de droite et ensuite la colonne de gauche.

[2] En outre, cette *Remarque* confirme ce que nous savions déjà de l'usage des Jacobites d'écrire horizontalement en renversant leur cahier de droite à gauche. Les trois colonnes qui divisent les pages dans la Chronique de Michel sont, par suite, dites : *supérieure*, *médiane* et *inférieure*, au lieu de : *de droite*, *du milieu*, *de gauche*.

[3] Même désignation dans un passage précédent, p. 448 (trad., p. 476). Il semble que c'est cette désignation qui a inspiré le nom de Maribas ou Marabbaṣ sous lequel est mise une chronique publiée par M. Macler dans ce *Journal*, mai-juin 1903, d'après un manuscrit de la Bibliothèque nationale. Cette chronique n'est, en fait, qu'une simple compilation d'extraits de la version arabe de la Chronique de Michel. Du même genre sont les soi-disant « Extraits de la Chronique de Jacques d'Édesse », renfermés dans le même manuscrit. Voir la communication faite par M. Chabot dans la séance de la Société asiatique du 13 mai 1904, *Journal asiatique*, mai-juin 1904, p. 524.

en 708; les deux années suivantes auront été ajoutées par quelqu'un de ses disciples, ou l'année 708 n'est pas la date exacte de sa mort.

La seconde partie du livre X de la Chronique rapporte, d'après Jean d'Asie, les dissensions qui surgirent entre le patriarche d'Alexandrie, Pierre, et le patriarche d'Antioche, Paul, poussé par Jacques Baradée, l'apôtre des monophysites de la Syrie. Les vertus de cet ardent apôtre y sont mises en haut relief. Le panégyrique de Jacques Baradée, écrit par Damien d'Alexandrie, est reproduit en entier p. 368 (trad., p. 339). L'encyclique de ce patriarche et la lettre qu'il écrivit au clergé de l'Orient font l'objet du chapitre XIV. Cette partie de la Chronique de Michel comble, dans une certaine mesure, les lacunes de la troisième partie de la Chronique de Jean d'Asie dont elle résume les chapitres perdus.

Après avoir puisé à la Chronique de Jean d'Asie, Michel a recours à la Chronique de Denys de Tellmaḥré. Les extraits qu'il en donne nous permettent d'apprécier la valeur de cette Chronique, qui malheureusement ne nous est pas parvenue. Michel insère d'abord, p. 378 (trad., p. 357), la préface de la Chronique de Denys, dans laquelle cet auteur mentionne ses sources : Josèphe, Andronicus, Jules Africain, Anianus, un certain Georges de Ragat (?), Jean d'Antioche, Eusèbe; après eux : Socrate, Zosime, Théodoret, Zacharie le rhéteur, Jean d'Asie et Ḳoura de Baṭna, le plus moderne de tous. Pour le comput des années, il s'en réfère à Jacques d'Édesse et à Jean le stylite de Litarba. Enfin il cite les Chroniques de Daniel, fils de Moïse, du Ṭour 'Abdin; de Jean, fils de Samuel; de Théophile; et de Théodose, métropolitain d'Édesse.

Au chapitre XXII, Michel rapporte, d'après Denys de Tellmaḥré, la querelle qui survint entre Damien d'Alexandrie et Pierre d'Antioche, et reproduit notamment la lettre développée de Pierre sur les événements qui suivirent cette querelle. Le désaccord ne cessa qu'à la mort de ces patriarches,

et la paix fut alors rétablie par Anastase d'Alexandrie et Athanase d'Antioche. Une biographie flatteuse de cet Athanase nous est conservée dans le chapitre XXIV.

Le chapitre XXVI renferme la profession de foi signée des chefs des deux Eglises et une longue lettre d'Athanase à Cyriaque d'Amid où sont exposés les points sur lesquels le désaccord s'était produit et les négociations qui y mirent fin. Le chapitre suivant a trait au même sujet; on y trouve l'encyclique qu'Anastase adressa aux évêques d'Orient et la lettre qu'il envoya à Athanase d'Antioche au sujet de l'union des Églises d'Égypte et de Syrie.

Le livre XI nous transporte au temps d'Héraclius et de Chosroès Parvez qui furent bientôt aux prises, chacun de son côté, avec les Arabes musulmans. Les prodigieuses conquêtes de ces derniers sont, est-il remarqué, autant l'effet de l'orgueil de l'empire perse que des persécutions d'Héraclius contre les Syriens jacobites, qui saluèrent comme une délivrance l'arrivée des nouveaux maîtres.

On lit dans les deux premiers chapitres la lettre d'Héraclius à Athanase d'Antioche sur la Trinité, la réponse d'Athanase et sa profession de foi monophysite.

Après avoir fait la paix avec l'Église d'Alexandrie, Athanase eut à s'occuper des Jacobites de la Perse qui, à l'instigation des moines du grand couvent de Mar Mattai, prétendaient être indépendants du siège d'Antioche. Athanase faiblit et céda, comme en témoigne sa lettre à ces moines, insérée dans le chapitre IV. Il accorde des privilèges au monastère de Mar-Mattai, et nomme métropolitains des Jacobites de Perse les évêques qui lui sont imposés; Marouta est désigné pour Tagrit, avec le titre de « chef et directeur général, vicaire du patriarche ». On ne lui donne pas encore le titre de « maphrien » qui n'apparaît que plus tard dans l'histoire. Suit un « Récit trouvé dans le couvent de Mar-Mattai » qui donne la liste des archimandrites de ce couvent à partir de Bar Çauma (fin du ve siècle).

Le chapitre VII nous fait connaître une vie du thaumaturge Sévère d'Antioche, tirée de Denys de Tellmaḥré. Le chapitre suivant fait mention de la traduction arabe des Évangiles faite sous la direction de Jean, patriarche d'Antioche, à la demande de l'émir 'Amrou.

Le chapitre IX est consacré entièrement à l'histoire ecclésiastique. La colonne de gauche reproduit, d'après Denys de Tellmaḥré, la lettre du patriarche Jean demandant à Marouta le récit des persécutions exercées par Bar Çauma contre les moines du couvent de Mar-Mattai. Le récit que Marouta envoie au patriarche n'existait pas, comme on le croyait, dans un document ancien de ce couvent; il est de la plume de Marouta, qui s'en réfère à la tradition. Il n'a donc pas de valeur historique. La colonne de droite expose la doctrine de S. Maxime sur la volonté double dans le Christ. L'auteur monophysite et monothéliste traite d'hérétique cette doctrine et il y revient à plusieurs reprises dans les chapitres suivants. Fait digne de remarque, le compilateur, puisant à des sources différentes, divise ce docteur en deux personnes, Maximinus et Maximus. Maximinus professe un syncrétisme d'idées néoplatoniques et origénistes, de métamorphose et de panthéisme, qu'il a reçu des couvents des environs de Jérusalem. Maximus est, au contraire, un hérétique qui confesse deux volontés et deux opérations dans le Christ.

Les difficultés que le patriarche d'Antioche Athanase avait eues autrefois avec les Jacobites de la Perse surgirent de nouveau au temps du patriarche Sévère bar Mašqa. Il se produisit alors un schisme dans l'Église jacobite. Le patriarche et les évêques dissidents s'anathématisaient réciproquement. Comme Athanase, Sévère faiblit et céda. Il adresse une lettre de paix à Jean, métropolitain du couvent de Mar-Mattai. Après la mort du patriarche, les évêques qui s'étaient séparés reconnaissent leurs torts dans une lettre qu'ils adressent à Gabriel, évêque de Reš'aina, et dans une autre lettre aux moines d'Édesse. Ces deux lettres furent copiées, est-il dit, par Jacques d'Édesse, lorsqu'il résidait à Edesse, mais

n'était pas encore évêque de cette ville[1]. En dernier lieu, les évêques se réunissent à Reš'aina en synode, sous la présidence de Jean, métropolitain de Perse, et signent l'acte d'union. Leur décision avait été provoquée par une lettre de Jean, qui prêchait la concorde. De son côté, le synode manda par lettre aux évêques de la Perse la conclusion de la paix en louant Jean d'avoir ramené la concorde dans l'Église. Le schisme avait duré quatre ans, de 680 à 684.

Dans le chapitre xx, Michel, revenant sur la doctrine de S. Maxime, est amené à parler des Maronites qui reconnaissaient le concile de Chalcédoine, mais demeuraient monothélistes. A cette époque (fin du VII[e] siècle), les Maronites formaient une communauté nombreuse en Syrie. A Alep, il y eut de graves conflits entre eux et les catholiques qui y dominaient depuis Héraclius. Les deux partis causaient du scandale dans la cathédrale qu'ils se disputaient, et le gouverneur musulman dut intervenir pour les séparer. A la fin, les catholiques demeurèrent les maîtres de la place, et les Maronites furent expulsés. Dans une autre colonne de ce chapitre, il est traité de l'union qui fut alors contractée par l'Église monophysite de la Syrie avec l'Église d'Arménie. La lettre synodale qui sanctionne cette union et la profession de foi du patriarche d'Antioche, Athanase, y sont rapportées intégralement.

Une notice du chapitre suivant nous informe qu'en 728, date de la mort d'Athanase, fut introduit en Syrie l'usage du tirage au sort pour l'élection du nouveau patriarche, Iwannis.

Les intrigues des évêques qui avaient du crédit auprès des califes occasionnèrent de nouveaux troubles dans l'Église

[1] Jacques a été nommé évêque d'Édesse en 684, quelques mois après le synode de Reš'aina, où les évêques dissidents signèrent leur soumission au siège d'Antioche. Une notice biographique de Jacques d'Édesse, contenue dans le chapitre xv, nous était déjà connue par la Chronique syriaque de Barhébraeus qui l'a transcrite presque littéralement de Michel.

jacobite. Athanase Sandalaya, évêque de Maipherkat, qui avait favorisé l'élection d'Iwannis, s'était ensuite déclaré l'adversaire du patriarche pour le choix des évêques, alors que celui-ci était déjà en butte, d'un autre côté, aux tracasseries des catholiques et des Maronites qui avaient chacun un patriarche distinct. Sandalaya était soutenu par les moines du couvent de Mar-Mattai, toujours prêts à battre en brèche l'autorité d'Antioche. Comme l'avaient fait autrefois dans de semblables conjonctures Athanase d'Antioche et Sévère bar Mašqa, le patriarche Iwannis céda le premier. Il accepta les consécrations des évêques nommés en dehors de lui et souscrivit d'avance aux décisions qui seraient prises dans le futur synode de Tella pour mettre fin aux dissensions. Michel nous fait connaître les articles de ce synode. Sandalaya qui les avait signés, n'en continua pas moins ses intrigues auprès des autorités civiles. Il avait d'autant plus beau jeu, que les califes Abbassides qui venaient de s'emparer du pouvoir étaient hostiles aux Syriens. Ceux-ci s'étaient, en effet, notoirement affichés en faveur des Omeyades dans les guerres que ceux-ci avaient soutenues contre les prétendants de la nouvelle dynastie. A la mort d'Iwannis, Sandalaya réussit à se faire nommer patriarche, mais il eut une triste fin : il mourut étranglé.

Son successeur, Georges, désigné dans un synode tenu à Mabboug, ne fut pas accepté par les évêques dissidents qui choisirent à sa place Jean de Callinice, et, après la mort de celui-ci, David de Dara. Plus tard, au synode de Saroug, David reconnut Georges comme le patriarche légitime; mais ensuite il l'attaqua d'une manière calomnieuse devant le calife Abou Dja'far, qui fit torturer et mettre dans les chaînes l'infortuné patriarche Georges. La prison ne s'ouvrit pour lui qu'après neuf années de souffrances, à la mort du calife. Pendant ce temps, David, repoussé par les uns, soutenu par les autres, surtout par le pouvoir civil, s'imposait comme patriarche au milieu de violentes protestations.

Le *Synodicon orientale* ou *Recueil des Synodes nestoriens*,

publié par M. Chabot en 1904, nous a fait toucher du doigt les tristes vicissitudes que traversa l'Église nestorienne des Syriens en Perse[1]. La partie, qui vient de voir le jour, de la Chronique de Michel forme pour l'Église jacobite de la Syrie le digne pendant du *Synodicon*. Les schismes, les crises et les dissensions se multiplièrent avec la même intensité dans les deux Églises.

Les tableaux chronologiques des livres VII-XI, qui font suite à ceux imprimés à la fin du livre VI, et une table des matières terminent le volume.

RUBENS DUVAL.

DIE ALTARABISCHE MONDRELIGION UND DIE MOSAISCHE UEBERLIEFERUNG, par M. Ditlef NIELSEN. Strasbourg, Trübner, 1904, 221 pages.

M. Ditlef Nielsen est un débutant, doublé d'un astronome et d'un assyriologue. Le travail qu'il publie actuellement et qui doit être, je suppose, la préface de recherches ultérieures, comprend deux parties bien distinctes : la première, où il étudie le culte de la Lune chez les anciens Arabes; la seconde, où la tradition mosaïque est considérée sous un nouveau point de vue. La première aurait fait un utile complément aux *Reste arabischen Heidentums* de M. J. Wellhausen, si l'auteur s'était servi davantage des sources arabes. L'inscription relevée par M. Glaser sur la digue de Ma'reb en 1888 (cotée Gl. 618) et qui est du VI[e] siècle de notre ère, me paraît tout simplement chrétienne, et il faut se battre les flancs pour y trouver une trilogie de divinités païennes : le *Raḥmân*, son Messie et le Saint-Esprit forment tout naturellement la Trinité chrétienne. Il est d'ailleurs entièrement inexact de dire que le premier de ces termes « wird später im Koran der *gewöhnliche* Beiname Gottes » (p. 43). Ce qu'il y a de

[1] Voir notre recension du *Synodicon* dans le *Journal des Savants*, févr. 1904, p. 109, et mars 1904, p. 181.

plus intéressant dans ces pages, ce sont à coup sûr les communications inédites faites à l'auteur par M. Glaser, par exemple la description de l'état actuel du sanctuaire de Ma'reb, déjà vu par Arnaud en 1843, qui est donnée page 100 et suivantes. L'auteur a oublié de faire remarquer que les Chaldéens devaient avoir de bien bons yeux, pour avoir observé les satellites de Jupiter et l'anneau de Saturne plusieurs milliers d'années avant l'invention des lunettes.

Une des idées maîtresses du travail de M. Nielsen, c'est que les difficultés du texte du Pentateuque disparaissent quand on explique les mots hébreux à la lumière de la lexicographie arabe, en y comprenant bien entendu tout ce que fournissent les inscriptions proto-arabes, minéennes, etc. Ce procédé est historiquement fort dangereux. Nous ne savons pas, nous ne saurons jamais ce qu'était au juste la langue de ces nomades avec lesquels les Hébreux ont eu affaire depuis la sortie d'Égypte. Et s'ils parlaient l'araméen? L'aire de ce groupe de langues sémitiques est devenu depuis les récentes découvertes tellement vaste, qu'on se demande jusqu'où elle s'étendait. L'auteur est visiblement influencé par les théories de MM. Winckler et Hommel : il aurait pu tenir compte des objections soulevées par M. J. Halévy (*Revue sémitique*, 1903, p. 301 et suiv.).

C. H.

Persian Historical Texts. London, Luzac and Co.; Leide, Librairie et imprimerie ci-devant E.-J. Brill, in-8°.

Volume I. *The Tadhkiratu' sh-shu'ará («Memoirs of the Poets») of Dawlatsháh Al-Ghází of Samarqand*, edited in the original Persian Text with Prefaces and Indices by Edward G. Browne. 1901; 16, 9 et 621 pages. Prix : 18 shillings.

Volume II. *Part II of the Lubábu' l-Albáb of Muḥammad 'Awfí*, edited in the original Persian, with Preface, Indices and Variants, by Edward G. Browne. 1903; 78, 6 et 472 pages. Prix : 18 shillings.

Donner des éditions critiques, accompagnées d'index et de variantes, des principaux textes persans historiques et

biographiques, textes dont nous ne possédons fort souvent que des manuscrits dispersés dans les bibliothèques d'Europe ou des lithographies orientales parfois incorrectes, et que le manque d'index rend peu maniables, tel a été le but de M. Browne et de ses éditeurs. S'adressant aux lecteurs orientaux comme aux savants européens, M. Browne avait voulu, tout d'abord, employer des caractères persans; mais il leur préféra, comme étant plus élégants et surtout plus lisibles, les excellents caractères *naskhî*, fondus à Beyrouth, de l'imprimerie Brill. Toutefois, pour ménager ses lecteurs orientaux, il s'est abstenu de mêler au texte persan des caractères latins et a mis à part les variantes. Chaque ouvrage a deux préfaces, l'une en persan, l'autre en anglais.

C'est avec le Mémorial des poètes (*Tèzkèrè-i-chou-'arâ*), de Daulètchâh, que M. Browne a inauguré cette série de textes persans. Dans sa préface, il va au-devant des objections qu'un pareil choix aurait pu soulever. Il existe de cet ouvrage une édition lithographiée à Bombay en 1887; l'auteur n'est ni bien ancien (892 = 1487), ni très exact; son livre, utilisé par De Hammer et Ouseley, a été reproduit intégralement dans le Vaisseau des poètes (*Sèfînèt uch-chu 'arâ*), de Suléimân Fâhim Efendi. Mais, réplique M. Browne, l'édition de Bombay est peu lisible, dépourvue d'index et ne donne qu'un texte souvent inexact, quelquefois même tronqué. De plus, à l'exception du *Lqubâb oul-Albâb* de 'Aufî, c'est la première biographie systématique des poètes persans, le livre d'Aboû Tâhir El-Khâtoûnî intitulé les « Biographies des poètes » (*Mènâkib ouch-chou 'arâ*), écrit à la fin du XIe siècle de notre ère et cité par Daulètchâh, ainsi que par Hâdji Khalîfa, paraissant perdu (cf. dans le *J. R. A. S.*, janv. 1899, p. 36-69, l'article de M. Browne sur les sources de Daulètchâh), et le *Tèzkèrè* resterait, en somme, la meilleure histoire littéraire rédigée en persan.

Le texte de Daulètchâh nous a été conservé dans de nombreux manuscrits. M. Browne, dans sa préface, en énumère

trente-six, possédés soit par le British Museum ou d'autres bibliothèques d'Angleterre, soit par notre Bibliothèque nationale. Le plus ancien serait le n° 348 de la bibliothèque Bodléienne d'Oxford, daté de 942 (1535-1536).

Bien différent de l'ouvrage de Daulètchâh est le *Loubâb oul-Albâb*. L'auteur, Mohammed 'Aufi, ainsi nommé de son ancêtre, 'Abd Ar-Rahmân ibn 'Auf, l'un des six hommes choisis par le khalife 'Omar pour désigner son successeur, écrivait deux cent cinquante ans avant Daulètchâh. Né en Transoxiane, il étudia à Boukhara. A la fin du VI° siècle et au commencement du VII°, il parcourait l'Asie centrale, puis allait se fixer dans l'Inde, où il vécut longtemps à la cour des sultans Nâsir ed-Dîn Koubâcha et Chems ed-Dîn Iltatmich. Il a donné sur sa propre vie, dans une vaste compilation inédite intitulée *Djèvâmi 'oul-hikâyât* «Les Réunions des histoires», de nombreux détails que M. Browne compte utiliser dans une prochaine publication.

Le *Loubâb*, malgré les prétentions de 'Aufi, n'est pas une histoire littéraire. C'est une simple anthologie accompagnée de notices sommaires sur les poètes dont des extraits sont donnés, mais une anthologie des plus précieuses, car elle nous fait connaître les œuvres de poètes ou fort anciens, ou dont rien ne nous serait parvenu sans 'Aufi. Le *Loubâb* comprend deux parties. La première, que M. Browne, faute d'avoir pu conserver pendant un temps suffisant l'un des manuscrits de cet ouvrage, n'a pu encore publier, comprend sept chapitres consacrés à des généralités, à des remarques étymologiques, aux origines de la poésie et aux différentes classes de la société qui s'y sont adonnées. La seconde partie, qui forme l'objet de cette publication, comprend les chapitres VIII à XII, consacrés : le VIII°, aux poètes des époques tahéride et saffaride; le IX°, à ceux du temps de Sébuktékin ; le X°, extrêmement long (il va de la page 67 à la page 297, ce qui représente plus du tiers du volume), aux poètes qui vécurent sous les premiers Seldjoukides, classés

d'après leurs pays d'origine (Khorassan, Irak, etc.); le XIe, à ceux qui vécurent sous les Seldjoukides postérieurs à Mou'izz et Sindjar; le XIIe, enfin, aux poètes contemporains du sultan Nâsir ed-Dîn Koubâcha. Ces cinq chapitres renferment les biographies de 169 poètes, avec de longs extraits de leurs œuvres.

Demeuré inédit, le *Loubâb* était inaccessible à la plupart des orientalistes. Malgré toutes ses recherches, M. Browne n'a pu découvrir que deux manuscrits de cet ouvrage, infiniment plus rare que le Tèzkèrè. L'un d'eux, le manuscrit Elliot, longtemps égaré et dont on lira dans la préface (p. 6 et 7) la curieuse histoire, fait partie maintenant de la bibliothèque John Rylands, de Manchester. Exécuté dans l'Inde au VIe ou au VIIe siècle de l'hégire, ce manuscrit, d'une belle calligraphie, offre un texte complet. Il n'en est pas de même du manuscrit Sprenger, conservé à la Bibliothèque royale de Berlin (n° 637 du catalogue de M. Pertsch; cf. Sprenger, *Catalogue... the Manuscripts of the Libraries of the King of Oudh*, Calcutta, 1854, p. 1-6), plus ancien que le manuscrit Elliot et d'une aussi belle exécution, mais incomplet du commencement et de la fin, sans parler de nombreuses lacunes dans le reste de l'ouvrage. Peut-être trouverait-on en Perse un troisième manuscrit du *Loubâb*, cet ouvrage ayant été utilisé par Rizâ Kouli Khân pour son *Mèdjma 'oul-fousahâ* (1295 = 1878); mais on ne sait rien de positif à cet égard. Nous espérons que les circonstances permettront au savant éditeur de 'Aufi de nous donner bientôt, avec la première partie du *Loubâb*, la biographie de l'auteur qu'il nous a promise.

Lucien Bouvat.

Le gérant :
Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

SEPTEMBRE-OCTOBRE 1904.

ANCIENNES INSCRIPTIONS DU NÉPAL,

PAR M. SYLVAIN LÉVI.

I. INSCRIPTION DE LAJANPAT.

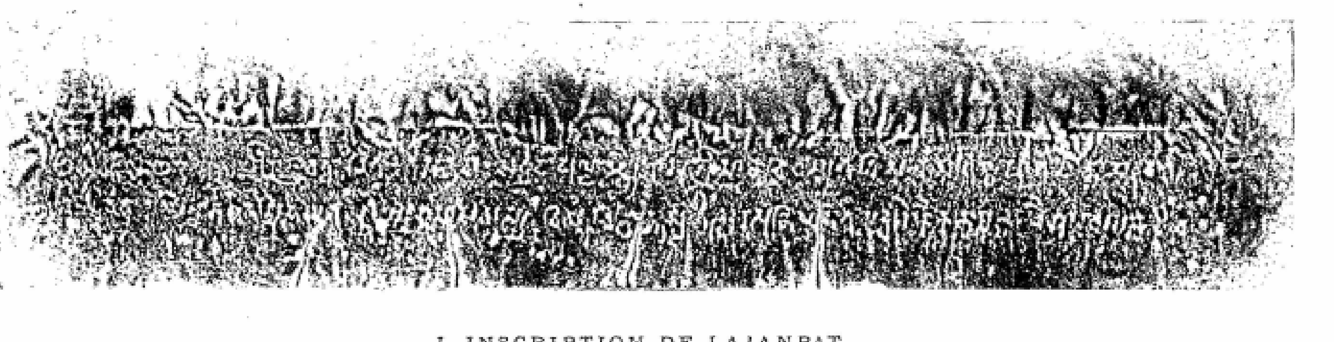
Lajanpat est un hameau situé à l'est de Katmandou. L'inscription est tracée au bas d'une sorte de tablette de pierre qui se dresse encore au milieu des champs. La table, qui mesure environ 0 m. 65 de large sur 0 m. 70 de haut, porte une composition en relief, où les gens du pays croient reconnaître et vénèrent une Yoginî. De fait l'image représente, comme en fait foi la dédicace, un « Viṣṇu Vikrântamûrti, adoré par les dieux et les sages ». Le dieu, couronné d'une mitre (mukuṭa) possède, contre l'usage ordinaire, quatre paires de bras; un des bras de droite porte le disque, un autre la massue (gadâ); un autre vient s'appuyer sur la cuisse. Les jambes s'ouvrent à grand écart, comme il convient au dieu qui couvrit le monde en trois pas; un des pieds pose sur la base du tableau, l'autre s'élance vers le ciel.

Dans l'angle inférieur de droite se déroule le prologue du miracle. Le roi Bali verse l'eau qui consacre

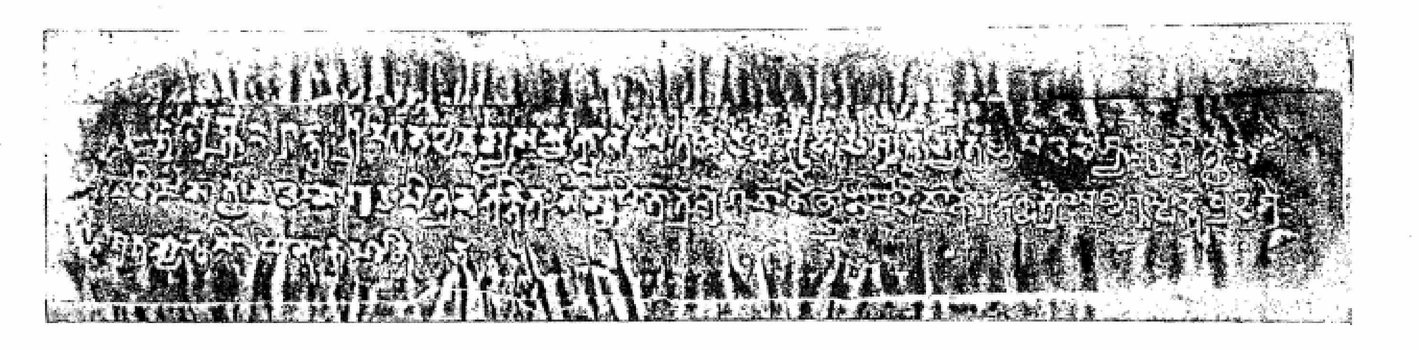
la donation sur les mains d'un nain (vâmana); derrière le roi, sa femme et deux serviteurs, dont l'un conduit un cheval, tandis que l'autre est accroupi. Au-dessus, un personnage qui se renverse dans une attitude expressive de chute est sans doute encore Bali, précipité du pouvoir. D'autre part, sous les bras droits du dieu, Lakṣmî, portée sur un lotus rond (padma), et tenant dans sa main un lotus en pinceau (utpala). Derrière elle, Garuḍa, les ailes éployées, agenouillé, les mains jointes en adoration sur la poitrine. Un Nâga, dont la longue aigrette se reploie, soutient sur son bras les doigts de pied du dieu.

Tout le morceau, enlevé avec une véritable bravoure, montre l'habileté des sculpteurs népalais vers l'an 500 de l'ère chrétienne. Dans la pénurie générale des données chronologiques relatives à l'Inde, cette pierre datée fournit un utile repère à l'histoire de la sculpture indienne et de ses écoles.

L'inscription de la dédicace, en deux lignes, occupe toute la largeur de la base; les caractères ont une hauteur moyenne de 0 m. 007. L'écriture est identique à celle des autres inscriptions de Mânadeva. L'inscription est rédigée en sanscrit correct. Elle est disposée sur le type des autres dédicaces du règne : en tête la date; puis une stance, ici dans le mètre compliqué de la sragdharâ. L'indication du mois et du quantième est rejetée en dehors du vers, à la fin. Le nom du roi Mânadeva est associé à celui de sa mère, Râjyavatî, comme sur le pilier de Changu-



I. INSCRIPTION DE LAJANPAT.



II. INSCRIPTION DU TO-BAHAL.

Narayan, qui est daté de l'année précédente (ou de trois ans plus tôt); c'est au profit de la reine-mère que la sculpture est établie.

L'image est sans doute une de celles que la tradition, consignée dans la Vaṃçâvalî, assigne à la piété de Râjyavatî.

La date est figurée en lettres numérales, très nettes sur la pierre, sauf le chiffre des unités, qui peut être lu : 9.

Nota. — Dans la transcription du texte des inscriptions, j'indique par des lettres **grasses** les caractères qui, dans l'écriture originale, sont tracés au-dessous de la ligne et réduits de dimension; ce procédé graphique équivaut à l'emploi du virâma dans les alphabets modernes. L'*italique* marque les lectures douteuses.

TEXTE.

1. Saṃvat 300 80 7 mātuḥ çrī Rājyavatyā ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ nadeḥ sarvvadā puṇyavṛddhyai rāj*ā* çrī Mānadevaç çubha vimalamatiḥ (⏑ mbhā) ⏑ – – (|) pā*t*adi . tāmbhava*ābhuḥ*
2. – – – dā ⏑ yitvā *natṛham* iha gha – sthā ⏑ ṇāmāpa samyak viṣṇuṃ vikrāntamūrttiṃ suramunimahitaṃ satvalokaikanātham vaiçākha çukla . . . . .

TRADUCTION.

1. Saṃvat 387. Pour l'accroissement des mérites de Râjyavatî, sa mère . . . . le roi Mânadeva à la pensée bonne et pure . . . .
2. . . . . . (a élevé) un Viṣṇu dans l'attitude des (trois) pas, exalté par les dieux et les sages, l'unique protecteur du monde des créatures. Quinzaine claire de vaiçâkha, le . . . . . .

II. INSCRIPTION DU TO-BAHAL, À KATMANDOU.

L'inscription du To-Bahal est gravée sur un socle à demi-enfoui dans le sol, à l'intérieur de Katmandou, tout près de la porte orientale. Le socle porte aujourd'hui une statue de Mahâkâla (vulg. Mahenkal), reconnaissable à sa couronne de têtes de mort, à son sceptre que surmonte le vajra, surtout à la pochette (bourse en demi-citron) qu'il tient à la main et au serpent qui lui entoure le cou et lui cercle les reins. On ne peut admettre que ce soit là la statue originale, puisque la dédicace mentionne l'image d'un Indra Divâkara. Au reste j'ignore quelle divinité a pu être désignée sous ce nom, et s'il s'agit d'un dieu hybride, à caractère double, tel que le Sûrya-Vinâyaka du Népal moderne.

L'inscription est tracée sur trois lignes, la dernière incomplète; les deux premières ont une longueur de 0 m. 60; les lettres ont une hauteur moyenne de 0 m. 01. Dans son ensemble, elle rappelle étroitement l'inscription n° 2 de Bhagvanlal, qui date de onze ans plus tard. Le caractère paléographique est exactement le même et ne provoque pas de remarque. Elle est également en sanscrit, et aussi disposée de la même manière : en tête la date « saṃvat 402 »; puis la dédicace en deux çlokas; enfin, en prose, l'indication du bien-fonds attribué à la donation. La date est exprimée en lettres numérales. La mention complémentaire du mois et du jour, contenue dans le

premier vers, ne fournit pas de données qui permettent la vérification.

Le fondateur de la statue est un marchand, chef de corporation, Guhamitra. Le terrain cédé se trouve dans une localité (*pradeça*) qui porte un nom purement névar, d'une lecture assez incertaine. Les indications relatives au terrain, énoncées en prose, contrastent par leur gaucherie et leur incorrection avec le style aisé et pur des vers de la dédicace.

TEXTE.

1. [Saṃva]t 400 2 (‖) rājñaḥ çrī Mānadevasya samyak pālayato mahīm (|) āṣāḍhaçuklasya tithau pañcadaçyāṃ çubhārtthinā (1)
2. vanijāṃ sārtthavāhena Guhamitrena bhaktitaḥ (|) saṃsthāpito tra bhagavān Indro nāma divākaraḥ (2) kṣetraṃ yathāgūmpadçuṃpradeçe
3. çatasya bhūmiḥ piṇḍakamāni ca

L. 2. Le nom de la localité est douteux. Le second caractère du nom peut être *thu*, ou même *khā* ou *khu*. Le troisième est certainement un *g*; mais du pied de la hampe se détache un trait oblique, à angle aigu, trop net pour être considéré comme une cassure, et qui donne au *g* la valeur *gū* dans l'inscription de Bilsad (cf. Bühler, *Paléogr.*, table IV, l. 9, col. IV). Mais, à la ligne 3 de notre inscription, le même trait est combiné avec l'*u* de *bh* pour marquer l'allongement dans *bhūmiḥ*.

L. 3. Le groupe *sya*, dans *çatasya*, est douteux. — L'i bref final de °*māni* est probablement à corriger en ī. — Le mot *ca* est tracé à un intervalle de 0 m. 02 de la lettre précédente.

Pour l'expression *pindakamāni*, cf. inscrip. Bhagv. n° 11, de Jiṣṇugupta, l. 18 : *açīti-piṇḍamānikānāṃ bhāḥ*, et aussi Bhagv. n° 9, aussi de Jiṣṇugupta, l. 11-12 : *piṇḍakam upasaṃhṛtya* où Bhagvanlal met en note : «piṇḍaka, which is a synonym of the more common *grās* seems to denote a share of the produce of the field».

TRADUCTION.

L'an 402. (Au temps) où le roi Mânadeva gouverne justement la terre, le quinzième jour du mois âṣâḍha, quinzaine claire, par désir du bien, Guhamitra, chef d'une corporation marchande, a dévotement élevé ici sous le nom d'Indra un saint Divâkara.

(Il lui a assigné comme revenu) un champ dans la localité de Yathâgûmpadçum (?), de (la valeur de) cent (paṇas ?) et une terre d'une mesure de piṇḍaka.

III. INSCRIPTION DU PILIER DE HARIGAON.

Harigaon est un village situé à une lieue Est de Katmandou. Le site, qu'aucune légende locale ne consacre (à ma connaissance, du moins), a dû cependant connaître autrefois des jours glorieux. J'y ai recueilli en effet, outre l'inscription du pilier, deux stèles du roi Aṃçuvarman. Le pilier est situé à l'est et en dehors du village, au pied du talus qui porte Harigaon et qui descend en pente rapide. En janvier et en février, je trouvai ce pilier entouré d'une flaque d'eau qui en rendait l'accès difficile et qui compliqua fâcheusement la tâche de l'estampage; il fallait se cramponner d'un bras au pilier pour étendre et battre le papier de l'autre bras. Un petit tertre, qui borde la flaque d'eau, porte une chapelle rudimentaire où gisent des débris mutilés de sculptures anciennes, recueillis dans les champs voisins. Le prêtre (pûjârî) qui en a la garde ne sait rien de leur provenance réelle ni de leur histoire.

Le pilier dans l'ensemble est en bon état, mais

l'inscription a souffert. Elle n'occupe pas moins de 73 lignes, mais les vingt dernières lignes sont seules intactes; les trente lignes qui précèdent (24-54) sont tronquées, et souvent des deux extrémités. Le reste a disparu en grande partie, à tel point même que des dix-sept premières lignes il subsiste à peine les syllabes finales. L'écriture couvre au total une hauteur de 1 m. 65 sur une largeur de 0 m. 28; la hauteur moyenne des lettres est de 0 m. 008, et l'intervalle moyen des lignes de 0 m. 016.

Les caractères, tracés et gravés avec soin, sont du type Gupta. A défaut d'une date précise que l'inscription ne fournit pas, les données paléographiques fournissent un repère solide à l'intérieur d'une série bien connue. Parmi les inscriptions des Guptas, c'est au type oriental, comme il fallait s'y attendre, que se rattachent les caractères de l'inscription : ils sont analogues et presque identiques à ceux du pilier de Kahâum, dans le district de Gorakhpur, daté du règne de Skanda Gupta et de l'an 141 (= 460/1 J.-C.). Dans la série népalaise, ils se rangent avec le groupe de Mâna deva (386 etc., ère locale = 497 etc., J.-C., d'après mon hypothèse) et de Vasanta deva (435 etc., ère locale = 546 etc., J.-C., *id.*), en contraste avec le groupe de Çivadeva (516 [et non 316] etc., ère locale = 627 etc., J.-C.), d'Aṃçuvarman et de ses successeurs. La lettre la plus caractéristique est le *ha*, fréquent dans notre inscription (l. 3, 24, 26, 29, 33, etc.) et qui y est toujours ouvert vers la gauche du scribe, tandis qu'à partir de Çivadeva il

se retourne sur son axe et présente régulièrement son ouverture à droite. Dans le *la* (l. 57, 61, etc.), la courbe inférieure se rattache directement à la tige verticale, tandis qu'à partir d'Aṃçuvarman cette courbe se relie secondairement par un trait formant angle droit ou angle aigu avec la tige. Le *ya* porte sur une base à peu près horizontale et forme à gauche une boucle entièrement fermée, tandis que, dans les inscriptions de Çivadeva, la base se sépare en deux parties, l'une arrondie, l'autre droite, au pied du trait médian, et qu'à partir d'Aṃçuvarman elle s'arrondit en deux courbes de niveau différent. Le *tha*, le *dha*, dessinent des ovales réguliers, tandis qu'à partir de Çivadeva la ligne de droite se redresse verticalement et que ces deux lettres prennent ainsi un aspect de plus en plus anguleux. Le *gha* (l. 72) a un tracé nettement anguleux, au lieu de la forme arrondie qu'il présente chez Çivadeva (inscr. de Dharampur, dernière ligne). Le *va* a encore les trois côtés courbes, et surtout le trait de droite, qui s'est transformé en tige verticale dès le règne de Çivadeva. Notre inscription appartient donc certainement au VIe siècle de l'ère chrétienne.

Elle est rédigée tout entière en sanscrit, et, à l'exception de la dernière ligne, qui forme colophon, en vers. Elle contient trente-quatre stances en mètres variés qui attestent une réelle maîtrise. Les six premières (1-6), à en juger sur les syllabes finales, seules conservées, sont des çlokas épiques; puis treize en upajâti (7-20); une en rucirâ (21); deux en çikha-

riṇî (22-23); deux en praharṣaṇî (24-25); une en mañjubhâṣiṇî (26); deux en mâlinî (27-28); deux en sragdharâ (29-30); une autre en rucirâ (31); trois autres en mâlinî (32-34). Le style porte la marque de la bonne époque. L'inscription enrichit notre lexique de quelques mots nouveaux, d'une formation irréprochable : *(duṣ-)pratipādam*, l. 39; *upanibandha°*, au sens de « composition verbale » (*ib.*); *prapata°* (49); *tryātmanā* (? 56); *niraṃhasam*, *duritabhidam*, *tamomuṣam* (63); *aparajasā* (66); *kṣāyiṇā* (65); *kṣāyakena* (67); *saṃvivekī* (69). L'aoriste *asṛkṣat* (37) est irrégulier, sans être complètement incorrect.

La graphie est, dans l'ensemble, très correcte. Je ne vois guère à noter qne l'omission du *d* redoublé dans *saukṣmyādurbodham* (57) pour *saukṣmyād dur°*, et *bhāvān* (54) pour *bhavān*. Il convient aussi de remarquer que la muette est régulièrement redoublée après un *r*, comme c'est l'usage régulier sous les Licchavis jusqu'à l'avènement d'Aṃçuvarman.

A la suite des trente-quatre stances, un colophon en prose, d'une seule ligne, désigne l'inscription comme un hymne (stotra) en l'honneur du bienheureux Dvaipâyana. Dvaipâyana est un des noms donnés à l'auteur du Mahâ-Bhârata. Le Mahâ-Bhârata, qui le mentionne à maintes reprises, en donne l'explication étymologique :

evaṃ Dvaipāyano jajñe Satyavatyāṃ Parāçarāt
nyasto dvīpe sa yad bālas tasmād Dvaipāyanaḥ smṛtaḥ
(1, 2415).

« C'est ainsi que Dvaipâyana naquit de Satyavatî

unie à Parâçara. Comme il fut, en bas âge, déposé sur une île (dvîpa), on l'appela pour cette raison l'Enfant-de-l'Ile (Dvaipâyana). » Le nom complet est Kṛṣṇa Dvaipâyana, avec le surnom de Vyâsa « le diascévaste ».

vivyāsa vedān yasmāt sa tasmād Vyāsa iti smṛtaḥ (1, 2417).

« Parce qu'il a compilé les Vedas, on l'appelle Vyâsa. » Le Mahâ-Bhârata paraît employer indifféremment ces noms; cependant, au cours du récit (car le poète est en même temps un des acteurs de l'épopée), l'appellation « Vyâsa » semble être la plus communément employée. Comme auteur du poème, le personnage reçoit plutôt la désignation de Kṛṣṇa Dvaipâyana, témoin :

KṛṣṇaDvaipāyanaproktāḥ supuṇyā vividhāḥ kathāḥ (1, 10).

. . . . *anukramaḥ* |
puṇyākhyānasya vaktavyaḥ KṛṣṇaDvaipāyaneritaḥ (1, 2294).

KṛṣṇaDvaipāyanenedaṃ kṛtaṃ puṇyaṃ cikīrṣuṇā (1, 2309).

KṛṣṇaDvaipāyano muniḥ |
nityotthitaḥ çuciḥ çakto MahāBhāratam āditaḥ (1, 2322).

Les deux noms ainsi rapprochés prennent une sorte d'unité organique où le premier terme perd pour ainsi dire sa faculté de flexion indépendante. Le nom de Kṛṣṇa est très rarement employé seul pour désigner le poète, afin d'éviter sans doute une

confusion trop facile avec le dieu Kṛṣṇa. Je l'ai rencontré pour ma part, I, 57 :

anajñāto 'tha Kṛṣṇas tu Brahmaṇā...

et dans l'éloge final du poème, XVIII, 183 :

Kṛṣṇena muninā vipra nirmitaṃ satyavādinā.

(Je rappelle aussi la désignation de Kârṣṇa Veda donnée au Mahâ-Bhârata, I, 268 = 2299.)

Le nom de Dvaipâyana, au contraire, est fréquemment employé seul, p. ex. I, 2105, 2415, 2443, 3802 (passage en prose), 4235, etc. Je ne rapporterai ici que des passages où Dvaipâyana désigne l'auteur de l'épopée :

Dvaipāyanena yat proktaṃ purāṇaṃ paramarṣiṇā (I, 17).

tad ākhyānaṃ variṣṭhaṃ sa kṛtvā Dvaipāyanaḥ prabhuḥ (I, 55).

Dvaipāyanoṣṭhapuṭaniḥsṛtam amṛtam aprameyam.. (XVIII, 211).

Et c'est aussi sous ce nom seul que le poète népalais glorifie le chantre des Pâṇḍavas. Il n'est pas sans intérêt de noter, au point de vue de l'histoire littéraire, que tous les passages du Tantra-vârttika de Kumârila cités par Bühler (dans son mémoire fondamental sur l'histoire du Mahâ-Bhârata, Vienne, 1892) désignent l'auteur du Mahâ-Bhârata sous le nom seul de Dvaipâyana :

VālmikiDvaipāyanaprabhṛtibhiḥ... (p. 6).

yathā MahāBhāratanirvacanānvākhyāne Dvaipāyanenoktam... (p. 9).

Dvaipāyanādayaç cāhuḥ... (p. 11) [suit une citation du Mahâ-Bhârata].

yad api Dvaipāyanenoktam... (p. 17) [*id.*].

Le passage d'un commentaire versifié que Kumârila rapporte fait de même :

yā cāpi Pāṇḍaputrāṇām ekapatnīviruddhatā
sāpi Dvaipāyanenaiva vyutpādya pratipāditā... (p. 12).

La particularité frappe d'autant plus que, dans les deux passages où Kumârila mentionne le même personnage comme acteur de l'intrigue épique, il le désigne sous le nom de KṛṣṇaDvaipâyana (p. 13) et de Vyâsa (p. 20). Il est difficile de croire à un simple hasard. L'auteur de notre inscription a sans doute choisi de propos délibéré, comme l'appellation la mieux appropriée, le nom de Dvaipâyana pour célébrer l'auteur du Mahâ-Bhârata.

Le poète népalais, ou du moins le client qui paie ses services, n'adresse pas à Dvaipâyana un hommage désintéressé. C'est un fils qui désire la réussite pour son père et qui demande à cet effet la protection efficace du chantre épique. Dvaipâyana n'est pas invoqué comme un dieu; c'est plutôt comme un saint qu'il est sollicité ici. Nous ignorons encore, nous ignorerons toujours peut-être, quel genre de secours on attendait de lui, quelle entreprise venait ainsi se placer sous son patronage. Mais ce culte adressé à

Dvaipâyana vers le VIe siècle, en plein Himalaya, surprend par son caractère singulier.

Le Mahâ-Bhârata lui-même, il est vrai, divinise son propre auteur :

KṛṣṇaDvaipāyanaṃ Vyāsaṃ viddhi Nārāyaṇaṃ bhuvi
ko hy anyaḥ puraṣavyāghra MahāBhāratakṛd bhavet
[adhy. 346] (XII, 13438).

« KṛṣṇaDvaipâyana est, sache-le, Nârâyaṇa (Viṣṇu) sur la terre. Quel autre en effet, ô tigre des hommes, pourrait être l'auteur du Mahâ-Bhârata? »

Le Viṣṇu-Purâṇa, III, 4, 5, répète le même vers avec une variante peu importante :

ko hy anyaḥ Paṇḍarīkākṣād MahāBhāratakṛd bhavet.

Mais l'apothéose ici semble être purement littéraire. Au XIe siècle encore, le Cachemirien Kṣemendra, qui compose un abrégé du Mahâ-Bhârata et achève son œuvre par un huitain à Vyâsa « Vyâsâṣṭaka » ne célèbre son modèle que comme un poète de génie. C'est au XIIIe siècle, et chez un poète jaina, Amara Candra, que Vyâsa s'identifie à Viṣṇu. Parmi les stances liminaires en l'honneur de KṛṣṇaDvaipâyana Vyâsa qui ouvrent chaque section du Bâla-Bhârata, plusieurs proclament formellement cette identité :

çamāmṛte viçramadhīr viveça yaḥ sa pātu Pārāçaravigraho Hariḥ (V, 3, 1).

vaktuṃ jagattāraṇakāraṇena Vyāsībhavan pātu sa vo Murāriḥ (VIII, 1).

Pārāçaraḥ pātu sa māṃ tamālaçitidyatir Daityabhido' vatāraḥ (XIII, 1).

Vyâsa est devenu un avatar de Viṣṇu; c'est Viṣṇu lui-même. Mais cette exaltation suprême est le couronnement logique et fatal de notre hymne népalais. Dvaipâyana, au regard de son dévôt, n'est pas le prince de la littérature; c'est un véritable prophète qui est venu découvrir à l'humanité les secrets essentiels et montrer le chemin du salut. « Manu, Yama, Bṛhaspati, Uçanas ont donné, il est vrai, des codes de lois (v. 23), mais Dvaipâyana a étudié l'histoire des rois pour en tirer des exemples, et il a fait le (Mahâ-)Bhârata comme un livre d'enseignement (v. 24). Il a fait, et si bien! le (Mahâ-)Bhârata pour le salut du monde (v. 26). Comment le Veda aurait-il été ici-bas, sans le (Mahâ-)Bhârata qui est son principe (v. 12). Dvaipâyana est l'adversaire du Vice; il a triomphé des faux raisonneurs (Kutārkika, v. 14 et 21) qui combattaient les trois Vedas, en particulier des Bouddhistes (Saugata, v. 11 et 21). Il a tracé la route de la délivrance (v. 25) en révélant l'Être en soi (v. 27 et suiv.), l'Âtman (v. 29). »

Le pilier de Harigaon vient ainsi confirmer par un document authentique, et qui remonte deux siècles plus haut que Kumârila, la thèse soutenue avec autorité par Bühler et reprise à sa suite par Dahlmann. Le Mahâ-Bhârata n'est pas une épopée; c'est une smṛti, un traité didactique de morale illustré par une intrigue épique; guidé par son instinct, ou plutôt par la vertu des traditions inconscientes, le génie hindou proclamait récemment encore la valeur éducative du Mahâ-Bhârata. Protap

Chandra Roy, ce Bengali enthousiaste qui consacra sa vie à la diffusion du vieux poème, appelait avec raison son œuvre de propagande : Dâtavya-Bhârata-Kâryâlaya; pour lui comme pour le poète népalais, pour Kumârila, pour les docteurs et les lettrés de l'Inde ancienne, le Mahâ-Bhârata devait enseigner aux Hindous leurs devoirs. C'était au reste la prétention avouée du diascévaste qui compila ces rapsodies épiques; les témoignages surabondent dans tout le poème, et si j'en cite quelques-uns, c'est pour montrer surtout à quel point notre stotra s'en inspire directement :

Au livre I, 1, v. 57 et suiv., Vyâsa fait connaître au dieu Brahma le poème qu'il vient de composer; il le représente comme la substance des Vedas, des Itihâsas et des Purâṇas :

jarāmṛtyubhayavyādhibhāvābhāvaviniçcayaḥ

« Vieillesse, mort, dangers, maladie, existence et non existence y sont nettement définis. » (Cf. v. 32 : *çamitabhavabhayena*. . .)

On y trouve toutes les sciences pratiques, et, pour les couronner :

yac cāpi sarvagaṃ vastu tac caiva pratipāditam

« La Réalité universelle s'y trouve également expliquée. » (Cf. v. 30 : *sarvagaṃ vyāpibhāvāt caitanyam*. . .)

I, 2299 :

asminn arthaç ca kāmaç ca nikhilenopadiçyate
itihāse mahāpuṇye buddhiç ca paranaiṣṭhikī

« En ce légendaire de grande sainteté, l'intérêt et le désir sont pleinement enseignés, et aussi la raison transcendante. »

I, 2305 :

dharmaçāstram idaṃ puṇyam arthaçāstram idaṃ param
mokṣaçāstram idaṃ puṇyam

« C'est ici un traité du devoir fort saint; c'est ici le suprême traité de l'intérêt; c'est un traité fort saint de délivrance. » (Cf. v. 24, 25.)

XVIII, 211 :

Dvaipāyanoṣṭhapuṭaniḥsṛtam amṛtam aprameyam
puṇyaṃ pavitram atha pāpaharaṃ çivaṃ ca

« Des livres de Dvaipâyana a jailli l'ambroisie sans mesure, sanctifiante, purifiante, destructrice du péché, propice. » (Cf. v. 19.)

XII, 13439 :

dharmān nānāvidhāṃç caiva ko brūyāt tam ṛte vibhum

« Les devoirs de toutes sortes, qui pourrait les énoncer, sauf ce maître? » (Cf. v. 27, 29, 30.)

D'autre part, après l'époque du pilier de Harigaon, l'imitation des mêmes modèles et la communauté des mêmes sentiments provoquent chez les poètes qui célèbrent Vyâsa des rencontres frappantes avec

le poète népalais. L'auteur du Veṇi-saṃhâra exalte en ces termes, dans le prologue de son drame, le chantre du Mahâ-Bhârata :

çravaṇāñjalipuṭapeyaṃ viracitavān bhāratākhyam amṛtaṃ yaḥ
tam aham arāgam atṛṣṇaṃ KṛṣṇaDvaipāyanaṃ vande (v. 4).

« L'oreille se creuse comme la main qui salue pour boire l'ambroisie qu'il a créée sous le nom de (Mahâ-) Bhârata ; il est sans passion, sans assoiffement, Kṛṣṇa Dvaipâyana ! c'est lui que j'adore. » (Cf. sup. M. Bh., XVIII, 211, et inscr. v. 17, 19 et 31.)

Kṣemendra, dans le huitain à Vyâsa que j'ai déjà mentionné, s'écrie :

(*namaḥ*)..... *trailokyatimirocchedadīpapratimacakṣuṣe* (v. 3).

« Les ténèbres des trois mondes s'ouvrent à la lampe de ton regard ! » (Cf. v. 27 et 32.)

(*namaḥ*)... *Vyāsāya dhāmne tapasāṃ saṃsārāyāsahāriṇe* (v. 8).

« Hommage à Vyâsa, en qui résident les pieuses mortifications, qui détruit les tourments de la transmigration. » (Cf. v. 34.)

Enfin les stances liminaires des 43 sargas du Bâla-Bhârata fourniraient, elles aussi, de nombreux rapprochements, si l'énumération ne risquait de devenir fastidieuse.

Ainsi l'inscription du pilier de Harigaon intéresse directement l'histoire littéraire; elle lui apporte un document utile, et même assez précieux. A l'histoire religieuse elle pose un problème qu'elle n'aide guère à résoudre. Elle atteste un culte rendu à Dvaipâyana (= Vyâsa) dès le VIe siècle, et que rien n'atteste ailleurs, au Népal ou dans l'Inde même. Je ne puis me défendre de croire que nous avons ici un monument de la secte Bhâgavata, si peu connue encore malgré le grand rôle qu'elle a joué : un grand nombre de rois se désignent dans leurs inscriptions comme de « très dévôts Bhâgavatas » *parama-Bhâgavata* (cf. p. ex. Fleet, *Gupta Inscr.*, p. 28, note). La vénération de Vyâsa est un des traits qui caractérisent cette secte; Kṣemendra, né dans une famille çivaïste, mais converti à la doctrine des bhâgavatas, prend le surnom de Vyâsa dâsa « l'esclave de Vyâsa ». Le culte spécial de Nârâyaṇa est un autre trait de cette secte : l'invocation : *Nārāyaṇaṃ namaskṛtya*, etc., qui se trouve en tête de chaque grande division du Mahâ-Bhârata suffit, au jugement de Bühler (mémoire cité, p. 4 et 5) « pour démontrer que le poème est une smṛti des anciens Bhâgavatas », car « elle se trouve invariablement en tête des ouvrages de l'ancienne secte Bhâgavata », et Vyâsa s'y trouve généralement associé à Nârâyaṇa, Nara et Sarasvatî, dans un commun hommage. Justement le culte de Nârâyaṇa est très répandu au Népal; la vallée a encore quatre Nârâyaṇas fameux, et l'un d'eux au moins, Caṅgu-Nârâyaṇa, est certainement antérieur à notre inscription,

car c'est là que s'élève le pilier — analogue au pilier de Harigaon — où Mânadeva a tracé en saṃvat 386 sa longue inscription en vers, digne de faire pendant à la nôtre pour sa valeur littéraire. Nous sommes donc autorisés à supposer sans trop de témérité que notre stotra de Dvaipâyana nous offre un hymne authentique du culte Bhâgavata.

TEXTE.

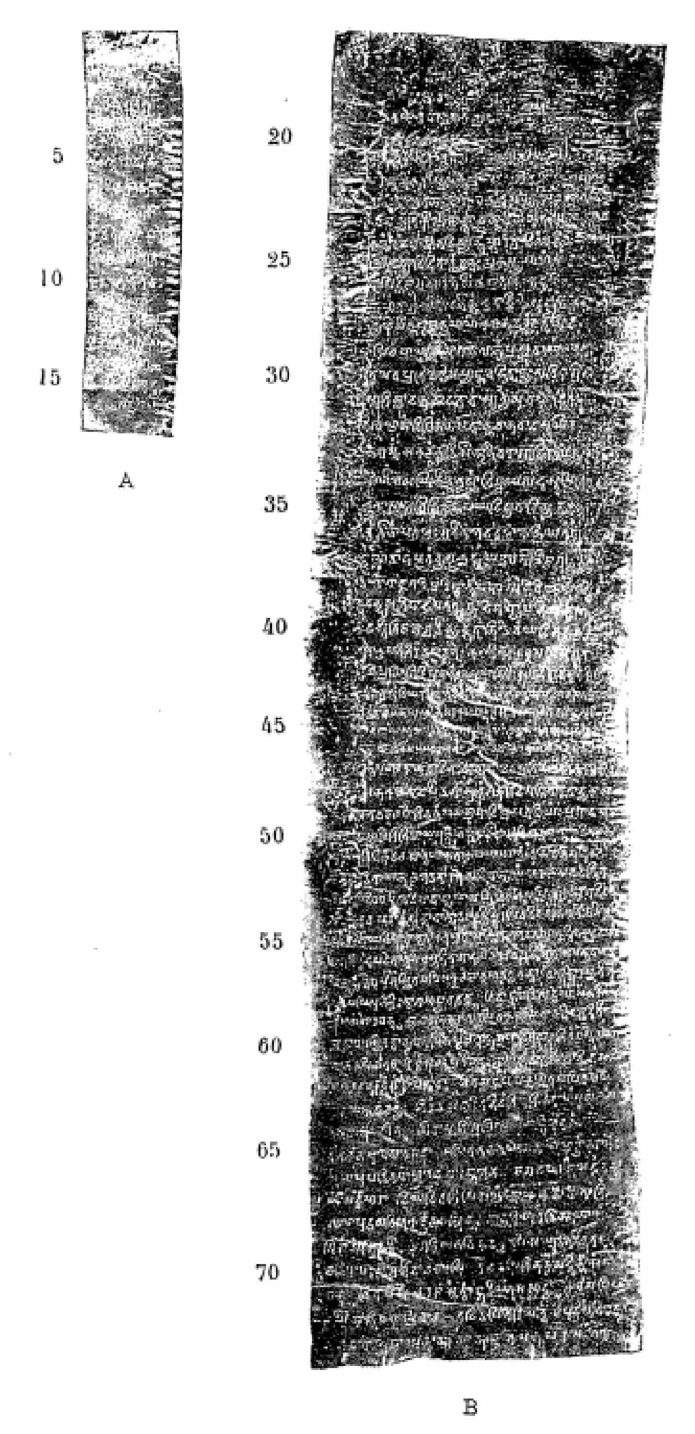
1. . . . . ṣa yatātmane
2. . . . . dhiyaiṣa te namaḥ [‖] (1)
3. . . . . prati dehani *mṛ*. . .
4. . . . . vikīrṇṇabhānunā [‖] (2)
5. . . . . sarvvam ātmani
6. . . . . çinīva kāntar. [‖] (3)
7. . . . . yena tejasā
8. . . . . viteva bhāsate [‖] (4)
9. . . . . pathena saugataḥ
10. . . . . tpatir. bhavaiḥ [‖] (5)
11. . . . . yā
12. . . . . ryyata [‖] (6)
13. . . . . (na) vāraṇe
14. . . . . darugnam [‖] (7)
15. . . . . sa prabuddhya
16. . . . . jeyuḥ [‖] (8)
17. . . . .
18. . . . raye . . . . mittha [‖] (9)
19. (ka)raṇa-gena nityam . . . .
20. ⏑ – kimih*a* svastivācyaçeṣa . . . kathitanna . . . . . [‖] (10)
21. ⏑ – parān nāstikatām prapannais trayīnirodhibhir – ⏑ – ṇāḥ
22. ⏑ – vya – – ṣyata nādya loke dharmmābh*astanyo* yadi (n)ābhaviṣyaḥ [‖] (11)

23. ⏓–⏑ vedaṃ pratikīrṇṇavāktvād anā*di*niṣṭhaṃ ⏑⏑–⏑–
sā ca
24. ⏓– kathaṃ veda ihābhaviṣyat tvaṃ bhāratādiṃ yadi nā
[rac]iṣyaḥ [‖] (12)
25. [pra]māṇaçuddhyā viditārtthatatvaḥ prakampyamāṇam
⏑⏑–⏑– ṣṭha
26. ⏓ (dha)rmmam ittha(ṃ) jagato hitaiṣī na prātaniṣyad
yadi –⏑–– ḥ [‖] (13)
27. ⏓– ṣmyamātrāçrayaṇād abhikṣṇaṃ kutārkkikais t
–⏑⏑–⏑– ṇa
28. ⏓– vyacaiṣīn na pṛthak pramāṇaṃ kathan tad asthātum
iha –⏑– pa*ḥ* [‖] (14)
29. ⏓– pi ca prāṇaviyogahetur nna pratyavāya ⏑⏑–⏑
thaiṣā
30. ⏓– tvam eva prativetsi samyañ na veditānyo bhuvi kaç-
ci[d] –– [‖] (15)
31. ⏓– stuti syād anuvādato vā stutyeṣu vācām dvita[yā]
⏑––
32. [stu]tir guṇānāṃ vidhinā na satvān na cānuvādas tvayi
–⏑–– [‖] (16)
33. ⏓– nadharmmaṃ sakalaṃ nyahiṃsīs tvan naiva rāgādi-
rayaṃ nya ––
34. ⏓– iṇīṃ vaiṣayikīñ ca tṛṣṇāṃ vidhūya çuddhas tvam i-
(ti –– [‖] (17)
35. ⏓–⏑ kāmādyaviviktarūpaṃ yadi vyavāriṣya(ta) –⏑––
36. ⏓– smṛtīnām agateḥ çrutīnāṃ tad adya loke niyataṃ
vyaçak.

V. 12. Ce vers semble, tout fragmentaire qu'il est, faire allusion aux passages du Mahâ-Bhârata qui font du poème un autre Veda. Cf. l'expression de «Kārṣṇa Veda» mentionnée ci-dessus, p. 199, et l'expression de «*Vedān*..... Mahābhāratapañcamān» dans le M. Bh., I, 2418.

V. 15. Le Dict. de Pétersbourg ne donne, pour *prati-vid* au simple, que des exemples védiques. La langue classique emploie le causatif.

V. 17. Le verbe *ni-hiṃs* manque au Dict. de Pétersbourg.



III. INSCRIPTION DU PILIER DE HARIGAON.

A. Extrémité des 16 premières lignes. — B. Suite et fin de l'inscription.

37. [vi]pāṭya mohān amṛtaṃ vyasṛkṣat svayañ ca dharmmādi jagaty atiṣṭha[t]

38. ⏑– tvayāgāj jagati pratiṣṭhān tvam eva dharmmaṃ vividhān atiṣṭhi [||] (19)

39. ⏓–– van duṣpratipādam etat svarggādi çabdopanibandhamā[tram]

40. ⏓–⏑ dastīti jano grahiṣyad bhavān ihaivaṃ yadi na vyanakṣya[t] [||] (20)

41. ⏑–⏑ tā kumatibhir aṃhasāvṛtaiḥ kutārkkikaiḥ katham api saugatair a ⏓

42. ⏑– [t]vayi prathitagiri prabhāv iyam payonidhau sarid iva vindate sthitim [||] (21)

43. ⏑–––––– d viniyatapadārtthādyanugamāt tava çrutvā kāvyaṃ sapadi manuṣāgamya ⏑⏑–

44. ⏑––– (rtthatvādahana) paramārtthānusaraṇe dadhāty uccair mmohaṃ sapadi gatavidyeṣṭani ⏑– [||] (22)

V. 19. La forme *vyasṛkṣat* est irrégulière, sans être incorrecte absolument. Elle est due à l'analogie des formes comme *adikṣat*, etc. où les racines en ç, ṣ, h final substituent un k devant l's de l'aoriste. La troisième personne suppose sans aucun doute le sujet bhavān comme au vers suivant, et équivaut à la seconde. — *dharmmaṃ* est à corriger en *dharmmān*.

V. 20. Le mot *pratipāda* manque au Dict. de Pét. — Pour *upanibandha*, Böhtlingk n'a recueilli ce mot que dans le suppl. 3 du Dict. Abrégé, et avec le sens de «serment». Il faut évidemment lui assigner ici le sens de «composition, arrangement verbal» qui se retrouve dans un grand nombre de mots apparentés. — Je ne sais pas à laquelle des racines possibles rattacher le conditionnel *vy-anakṣyat*.

V. 21. La mention des Saugatas, ici comme au vers 5, montre que, tout au moins au jugement du poète népalais, le Mahâ-Bhârata combattait positivement les Bouddhistes. Il avait sans doute en vue les passages tels que XII, 566, où Dahlmann se refuse à reconnaître les disciples du Bouddha.

45. ⏑ – – – çāstre manuyamabṛhaspatyuçanasāṃ vidhānaṃ
kṛtyānām(aça ⏑ ⏑ padaṃ loka ⏑ ⏑ –
46. ⏑ – – – naivaṃ prativiṣayam ādhūya nipuṇaṃ phalenaivā-
çeṣaṃ tvam idam ama – – ⏑ ⏑ ⏑ – [‖] (23)
47. – – –n nṛpacaritānuvādibhāvāt pāṭhādeḥ pratiniyatan
tataç ca kāvya[m]
48. – – (te)r anukathanād apīha çāstraṃ tvaṃ çakter idam
api bhāratādy akārṣī[ḥ] [‖] (24)
49. – – – bhavajaladhau vivarttamānān rāgādiprapatadhiyaḥ
pragāḍhamo[hān]
50. – – yastvam iti vidhāya muktimārggaṃ *j*ācinām bhuvi
puruṣāñ karoṣi mantr[aiḥ] [‖] (25)
51. ⏑ ⏑ – viviktavacasā tvayā satā kṛpayā parārtthaviniveçi-
buddhinā
52. ja(ga)to hitāya sukṛte ha bhārate bhuvi vāṅmayaṃ saka-
lam eva darççitam [‖] (26)
53. (v)iditavividhadharmmo veditā vāṅmayānān niravadhi-
kam ami*tthyāçā*ṅga – – ⏑ – –
54. ⏑ ⏑ ⏑ ra . a parārtthas tad bhāvān mohajālan timiram iva
vivasvān aṃçubhiḥ prakṣiṇoti rāgādidoṣ(am) [‖] (27)

V. 23. Des quatre autorités mentionnées ici, trois sont positivement désignées dans le Mahâ-Bhârata comme des auteurs de çâstras :

Uçanā veda yac chāstraṃ yac ca veda Bṛhaspatiḥ (XIII, 2239),

Manunābhihitaṃ çāstram (XIII, 2534).

Je ne connais pas de références à un çâstra de Yama, mais le M. Bh. cite comme une autorité des gâthâs sous son nom :

atra gāthā Yamodgītāḥ kīrtayanti purāvidaḥ (XIII, 2477).

V. 25. *Prapata* manque au Dict. de Pét.

V. 27. Le mètre et le sens imposent la correction : *bhāvān*. — La lecture du composé qui termine le premier vers est embarrassante, mais il semble pourtant contenir une série de mots à double entente : *doṣa* «péché» et «nuit» (*doṣā*); *rāga* «passion» et «rougeur (du crépuscule)»; *āçā* «espérance» et «horizon».

55. prativiṣayaniyogāt pālakatvāc ca tāsān nipuṇatadavabodhāt tadvivekād adoṣ[āt]
56. (ja)gati tadupadeçāt tvaṃ mithastadvibhāgād upacita iva mūrttis tryātmanā mantravācām [||] (28)
57. saukṣmyādurbbodham īçaṃ sthitam api sakalaṃ lokam āvṛtya tanvā vāgbuddhyor apy atītā
58. karam api munibhiḥ svāgamād yātatatvam vidyārūpaṃ viçuddhe padam anatiçaya
59. kṣīṇasaṃsārabandham syād ātmānan na jātu tvam iva kathayitā kaçcid anyo dvitīyaḥ [||] (29)
60. pratyādhārasthitatvāt pṛthag api na pṛthak tatsvarūpāviçeṣāt nityaṃ dharmmair ayogā
61. t punar api na tathā sarvvakālāpratīteḥ nāçotpādādyayogāt sthitam api
62. jagatas sarvvagaṃ vyāpibhāvāt caitanyaṃ rūpapakṣasthitam api kathaye
63. t ko nu loke tvadanyaḥ [||] (30) niraṃhasaṃ duritabhidaṃ vivekinaṃ tamomuṣaṃ çami
64. tabhavaṃ vipaçcitam girām patiṃ sudhiyam asaṅgicetasaṃ mayodi
65. taṃ vacanam upohate sadā [||] (31) çamitabhavabhayena kṣāyiṇājñānarāçeḥ
66. svayamupahitadhāmnā vedyapāraṅgatena jagad aparajasedaṃ tat tva
67. yā sarvvam ārād viyad iva timirāṇāṃ kṣāyakenāvabhāti [||] (32)

V. 28. *Tryātmanā*, si la lecture en est exacte, est un mot nouveau qui semble signifier « celui qui a pour essence les trois : Brahma, Viṣṇu, Çiva », ou encore : « la trayī ».

V. 29. Corriger : *saukṣmyād durbbodham; viçuddheḥ*.

V. 30. La correction *sarvakālāpratīteḥ* semble se recommander pour le sens; le mètre naturellement n'en est pas affecté.

V. 31. *Niraṃhas*, *duritabhid*, *tamomuṣ* ne sont point donnés dans le Dict. de Pét.

V. 32. *Kṣāyin*, *kṣāyaka*, *aparajas* manquent au Dict. de Pét.

68. guṇapuruṣavivekajñānasambhinnajanmā vyatiyutaviṣa-
yāṇāṃ tvaṃ
69. girāṃ saṃvivekī jagati ghanavirūḍhavyāpisammohabhedī
cyutajaga
70. danirodhaḥ khe çaçīva cakāḥsi [||] (33) tad aham iti mu-
nūṣad bhinnasaṃsāra
71. bandham vitamasam arajaskaṃ tvāñ garīyāṃsam ādyam
katham api para
72. laghvim svān nibadhnāmi vācam tad iha pitari me tvaṃ
saṃpadas saṃvidhatsva [||] (34)
73. bhagavato dvaipāyanasya stotrañ kṛtam anuparameṇa

TRADUCTION.

(1) .... à l'âme refrénée, ... hommage à toi.
(2) .... par corps . . , . . . par l'éclat répandu.
(3) .... tout en soi, ... comme ....
(4) .... par l'éclat . . . , ... belle comme . . .
(5) .... par le chemin le Saugata, . . . par les existences.
(6) ....
(7) .... sans maladie.
(8) .... s'éveillant .... ils vaincraient.
(9) ....
(10) ....
(11) . . . . entrés à fond dans l'hérésie, opposés aux trois Vedas . . . . . il n'y aurait pas aujourd'hui dans le monde, si tu n'avais pas été .... du Devoir.
(12) .... le Veda, dont les paroles étaient éparses, sans commencement ni fin . . . . . , comment le Veda aurait-il été ici-bas, si tu ne lui avais donné pour commencement le (Mahâ-) Bhârata ?
(13) Par la pureté des preuves connaissant la réalité exacte, tu . . . . . . le . . . frémissant; ainsi désirant le bien du monde, s'il n'avait pas étendu au long . . . . .

V. 33. *Saṃvivekin* manque au Dict. de Pét.

(14) Ne s'appuyant que sur le . . . . . les faux logiciens sur le le champ . . . .; . . . . . il n'a pas examiné à part la preuve, comment cela . . . . se tenir debout. . . . ?

(15) . . . . aussi la cause de séparation des souffles vitaux, pas de contrariété . . . .; toi seul tu sais tout exactement en détail, et il n'y a personne autre que toi qui sache dans le monde.

(16) . . . . . l'éloge peut être, ou par suite de la répétition; entre les choses à louer . . . des paroles . . . . ; l'éloge des vertus selon la règle, et non par suite du bon caractère, et nulle répétition en toi . . . .

(17) Tu as abattu à mort le Vice tout entier, mais tu n'as pas . . . le torrent de la passion, etc . . .; ayant secoué la concupiscence . . . et sensuelle, tu es pur . . .

(18) Si le . . . . . qui ne se distingue pas, quant à la forme, du désir, etc. . . n'avait pas été dévoilé, ... des Smṛtis, faute des Çrutis, le monde aujourd'hui fatalement . . . . .

(19) Faisant éclater en pièces les égarements, il a répandu l'amṛta, et de soi-même le Devoir et ce qui s'ensuit s'est dressé dans le monde. Le . . . . . par toi a trouvé une assiette solide en ce monde; c'est toi qui as . . . . . le Devoir.

(20) . . . . . cette chose difficile à comprendre, le paradis, etc. n'est que fiction de mots; . . . . . existe. (Comment) le monde l'aurait-il saisi, si tu ne l'avais pas, toi, découvert ici-bas?

(21) (Maltraitée?) par les faux penseurs que l'étreinte du mal enserre, par les faux logiciens et aussi par les disciples du Sugata (Bouddha), (la parole?) trouve un asile en toi, son maître au verbe étendu, comme une rivière dans l'Océan.

(22) . . . . . parce qu'il a acquis le sens précis en entendant ton poème, aussitôt . . . . inaccessible à l'homme; . . . . . à rechercher l'objet suprême, il dresse haut son égarement aussitôt, perdant . . . . . . de la science.

(23) ..... dans le traité de Manu, de Yama, de Bṛhaspati, d'Uçanas, le règlement des devoirs ....; .... secouant objet par objet, habilement, tu l'as .... tout entier avec le fruit.

(24) .... en répétant l'histoire des rois, dès le début de ton étude, tu te proposais de l'appliquer cas à cas dans un poème; et ... la répétant, tu as fait ici-bas, de toutes tes forces, le (Mahâ-) Bhârata, etc... pour servir d'enseignement.

(25) Les hommes agités sur l'océan de l'existence, la pensée entraînée par le poids des passions, plongés dans l'égarement, tu ..... leur as indiqué la voie du salut, et tu les rends en ce monde, par tes conseils, des...

(26) Tu as la parole distincte; par l'effet de la compassion, ton intelligence s'applique au bien d'autrui. Une fois que pour le salut du monde tu as eu fait — et si bien — le (Mahâ-) Bhârata, tu as fait voir sur la terre toute l'œuvre de parole.

(27) Tu connais les diverses lois; tu es le connaisseur des œuvres de parole. Le réseau de l'égarement est sans limites; il s'y trouve véritablement l'attente, la passion physique et les autres défauts; (mais toi qui ....) l'intérêt d'autrui, tu dissipes ce réseau, comme le soleil avec ses rayons dissipe l'obscurité.

(28) Tu sais les employer chacune en son cas; tu en as été le gardien, tu en as l'intelligence nette; tu en as le discernement infaillible, tu les as enseignées au monde; tu les as réparties entre elles; on dirait que l'Un triple a voulu incarner en toi la somme totale des paroles sacrées!

(29) Sa subtilité le rend difficile à concevoir, et pourtant il enveloppe le monde en son corps; la parole et l'entendement n'atteignent pas son origine, et pourtant les sages, en partant de leur tradition, arrivent à sa nature réelle. La science est sa forme; la pureté

absolue réside en lui; il a épuisé sans laisser de reste les liens des transmigrations. L'Âtman, nul autre que toi ne pourrait l'énoncer.

(30) Substrat à substrat, il est disséminé, et pourtant il n'est pas disséminé, puisque leur nature réelle est exempte de différenciation; il est permanent, puisqu'il n'est pas uni aux attributs de la substance, et pourtant il ne l'est pas, faute de notion du temps complet; puisqu'il n'est associé ni à la destruction ni à la production du monde, il est durable; et pourtant il est partout, par la vertu de son extension. Il est intellect, et pourtant il se trouve dans la catégorie de forme. Qui donc au monde, autre que toi, pourrait énoncer (cela)?

(31) Dégagé du péché, pourfendeur du mal, discerneur, ravisseur des ténèbres, anéantisseur de l'existence, sage, maître du parler, esprit excellent, cœur libre d'attaches, la parole que j'énonce (te) suit respectueusement sans cesse.

(32) Tu as anéanti la crainte des renaissances (ou : des êtres); tu as détruit la masse de l'ignorance; tu as tiré de toi-même ton propre éclat; tu es allé jusqu'au bout de ce qu'on peut connaître. Tu as écarté la poussière, et grâce à toi, le monde entier brille au loin, comme le ciel brille grâce au destructeur des ténèbres!

(33) Les modalités et l'Être en soi, tu as su les distinguer, et tu as brisé ainsi les naissances (successives); tu as le discernement complet des paroles qui ont un objet confus. En nuage compact s'élève et s'étend partout l'aveuglement; mais tu le dissipes. La déchéance du monde n'est pas un obstacle pour toi; tu resplendis comme la lune dans l'espace!

(34) Et moi aussi j'ai voulu te célébrer, toi qui as brisé les chaînes de la transmigration, qui es sorti du ténébreux, qui n'as rien de poussiéreux, très vénérable, primitif! Tant bien que mal, je mets en œuvre ma

voix trop faible. Ainsi donc dispose les prospérités en faveur de mon père ici-bas!

L'hymne du bienheureux Dvaipâyana a été fait sans arrêt.

IV. STÈLE DE HARIGAON, AN 30.

Les deux inscriptions d'Aṃçuvarman à Harigaon sont dressées symétriquement aux deux coins d'une plate-forme qui porte une chapelle, du côté qui regarde le nord, au milieu de la chaussée qui traverse le village du nord au sud, et près de la descente rapide qui mène au pilier déjà décrit. L'inscription couvre environ 0 m. 55 en hauteur et 0 m. 30 en largeur; la hauteur des caractères est de 0 m. 011 environ. La stèle porte un fronton arrondi et soigneusement décoré. Au milieu, deux rinceaux affrontés, portés sur un socle bas; la tête du socle soutient une tige, renflée à mi-hauteur, qui sépare les rinceaux et qui s'épanouit en un calice allongé, servant de support à une espèce de chapiteau carré sillonné de cannelures évasées et flanqué sur les côtés de figures en saillie. Sous ce dessin stylisé, on reconnaît toutefois les lignes essentielles du vase au col allongé, garni de fleurs. A droite, un coquillage (*çaṅkha*); à gauche une ammonite (*çāligrāma*); l'un et l'autre, emblèmes de Viṣṇu, sont assis sur des pétales recourbés qui les encadrent. Le fronton est séparé du texte par un filet semé de perles.

L'inscription est tout entière en sanscrit, et en prose. L'orthographe en est assez régulière. Il faut

observer toutefois que, dès son premier édit, Aṃçuvarman rompt avec la graphie traditionnelle des Licchavis, qui doublait la consonne après *r;* il écrit *varman*, et non *varmman*, etc. Le détail vaut d'autant plus d'être relevé qu'il concorde avec la tradition (Hiouen-tsang, Kirkpatrick) qui fait d'Aṃçuvarman un roi grammairien. Le caractère est le même que dans les inscriptions d'Aṃçuvarman déjà connues. Aṃçuvarman, en qualité de *mahā-sāmanta*, institue un assez grand nombre de donations (*prasādas*) affectées à des bénéficiaires de genres divers : divinités, temples, fonctionnaires, animaux, portes, rues. Ces donations se rattachent évidemment à une cérémonie; la mention du cheval du sacre et de l'éléphant du sacre donne à croire que l'occasion en est l'*abhiṣeka*, le sacre d'Aṃçuvarman. Les détails semblent bien cadrer avec cette hypothèse. Nous ne possédons pas, il est vrai, de description authentique d'un abhiṣeka historique. Les textes védiques, quelle que soit la date à leur assigner, ne décrivent la cérémonie qu'au point de vue du rituel. Les épopées ne donnent pas non plus un tableau d'ensemble. Le Mahâ-Bhârata, qui décrit longuement le râjasûya de Yudhiṣṭhira au Sabhâ-parvan retrace sommairement le sacre du même roi au 41ᵉ adhyâya du Çânti-parvan. Le Râmâyaṇa conte avec plus d'ampleur les préparatifs du sacre de Râma, II, 15. Enfin l'Agni-Purâṇa traite du sacre royal dans son 218ᵉ adhyâya. Goldstücker, dans son Dictionnaire avorté, a donné une admirable monographie de l'Abhiṣeka (s. v.) et

Weber a repris le sujet dans son mémoire : Die Königsweihe (*rājasūya*), dans les *Abh. Ak. Wiss.* de Berlin, 1893. Je me suis appliqué dans les notes de l'inscription à marquer les rapports entre les données de l'inscription elle-même et les textes que je viens de citer.

Les donations sont évaluées en *pu* et en *pa*. La mention du *paṇagrahaṇa* à la ligne 4 et l'analogie de plusieurs autres inscriptions, publiées ou encore inédites, montre clairement qu'il s'agit de paṇas (*pa*) et de purâṇas (*pu*). Rapson (*Indian Coins*, p. 2) fixe le poids et la valeur du purâṇa à 3 gr. 79 d'argent, et celui du paṇa à 9 gr. 48 de cuivre. L'inscription n'indique que le montant des sommes; mais il est évident qu'il ne s'agit pas d'un versement unique; Aṃçuvarman n'aurait pas eu besoin de faire graver son édit, ni d'en recommander l'exécution ponctuelle aux rois de l'avenir. On peut dès lors se demander s'il s'agit d'un paiement quotidien, mensuel ou annuel. Mais la littérature sanscrite est si pauvre d'informations réelles qu'il est difficile de décider. Le seul texte, à ma connaissance, qui traite des salaires à la cour du roi se trouve dans Manu, VII, 125 et 126 :

rājakarmasu yuktānāṃ strīṇāṃ preṣyajanasya ca
pratyahaṃ kalpayed vṛttiṃ sthānakarmānurūpataḥ ‖
paṇo deyo 'vakṛṣṭasya ṣaḍ utkṛṣṭasya vetanam
ṣāṇmāsikas tathācchādo dhānyadroṇaç ca māsikaḥ ‖

« Aux femmes employées dans les services royaux et aux domestiques, le roi doit assurer l'entretien

quotidien, en rapport avec le rang et le travail de chacun. Il faut donner aux plus infimes un paṇa, aux plus élevés six paṇas comme salaire, et de plus tous les six mois de quoi se couvrir, et tous les mois un boisseau (*droṇa*) de grain. » Le commentateur Kullûka spécifie que le salaire indiqué est le salaire quotidien, et il donne comme exemple de fonctions infimes le balayeur (*saṃmārjaka*) et le porteur d'eau (*udakavāha*). L'un et l'autre se retrouvent dans la charte d'Aṃçuvarman; le porteur d'eau (*pānīya-karmāntika*) y reçoit 2 purâṇas et 2 paṇas, soit 34 paṇas; la balayeuse (*saṃmarjayitrī*) 1 purâṇa et 4 paṇas, soit 20 paṇas. Il s'agit vraisemblablement d'une rente annuelle à servir à tous les auxiliaires du sacre.

L'inscription est datée de saṃvat 30, correspondant à 625 J.-C. Je dois me contenter ici de renvoyer à mon chapitre sur l'Histoire et à ma Note sur la chronologie pour justifier l'équivalence proposée. Je puis cependant indiquer que la difficulté qui embarrassait, après moi, M. Kielhorn (*List of North. Inscript.*, n° 530 et note) se trouve définitivement écartée. La date de l'abhiṣeka, en saṃvat 30, montre bien qu'Aṃçuvarman n'a pas fondé, mais emprunté l'ère dont il se sert; mais ce n'est point à Harṣa qu'il a emprunté, plus ou moins volontairement, son ère.

On peut observer que le formulaire de conclusion contraste par sa réserve modeste avec les menaces rigoureuses qu'emploie Çivadeva, et qu'Aṃçuvarman lui-même y introduit plus tard. Aṃçuvarman

s'essaye encore timidement à l'exercice du pouvoir personnel.

TEXTE.

1. [Svasti kailāsakū]ṭabhavanāt parahitaniratapravṛttitayā kṛtayuga
2. . . *pari*. ānakarī bhagavatPaçupatibhaṭṭārakapādānudhyāto
3. [ba]ppapādaparigṛhītaḥ çrīmahāsāmantāṃçuvarmā kuçalī kariṣyamā

2. Le mot *anudhyāta* remplace ici, à la fin de la formule *Bhagavat-Paçupati*. . ., le terme usuel *anugṛhīta* qui se lit dans les inscr. d'Aṃçuvarman datées 34 (Bhag. 6) et 39 (Bhag. 7). Les inscriptions de saṃvat 32 (*infra*, p. 227) et 34 (Bend., p. 74) sont mutilées dans la partie correspondante. C'est aussi *anugṛhīta* qui est employé régulièrement dans la même formule par Jiṣṇugupta (Bhag. 9 et 10; et inscr. de Thankot, *infra*).

3. La formule *bappapādaparigṛhīta* est une anomalie expressive. La formule régulière et constante est *bappapādānudhyāta*. Sans multiplier trop facilement les exemples en dehors de l'épigraphie népalaise, je me contenterai de mentionner que cette dernière formule se trouve seule dans les autres inscriptions d'Aṃçuvarman actuellement connues; il l'emprunte lui-même au formulaire de son prédécesseur Çivadeva (cf. inscr. de Golmadhi-tol, dans Bendall, mon inscr. de Bhatgaon, etc.) qui l'avait lui aussi reçue de ses prédécesseurs (Vasantasena, inscr. Bhag. 3; mon inscr. de Kisipidi, etc.); et après Aṃçuvarman, c'est encore cette seule formule qu'emploient ses successeurs. La dérogation présente est donc en soi un fait qui appelle l'attention. Déjà dans la note précédente j'ai signalé une autre anomalie en rapport avec celle-ci, le transport du mot *anudhyāta* dans une formule où sa présence était inattendue, et où il était substitué à l'ordinaire *anugṛhīta*. *Parigṛhīta* rappelle extérieurement ce dernier mot, comme s'il devait donner le change; en fait il a un sens tout différent et très précis. Le mot *parigraha* désigne l'admission dans la famille, et par suite il s'applique à l'épouse et à la « familia ». Le Pravarâdhyâyâ (Weber, *Cat. Berlin Hss.*, I, 59) l'applique même expressément à l'adoption : *atha dattaka-krītaka-kṛtrima-putrikāḥ paraparigraheṇa nānārṣeyeṇa*

IV. STÈLE DE HARIGAON (AN 30).

4. ṇaprasādāṃs tanmaryādāpaṇagrahaṇādhikṛtāṃç ca vartamānān bhavi
5. ṣyataç ca samājñāpayati viditam bhavatu bhavatāṃ sarvatra rā*jā prasā*
6. deṣu kṛtaprasādair maryādānimittaṃ *yena st*.....
7. yathocitadānena mā bhūd ut*kūya* sā...ī..i mayā pūrvarājānuvṛ
8. ttyā yathocitapradānāya......... likhito yo tra
9. *çrī*devyāḥ pu *3* pa 1 *aroḥ* pu 3 pa .... pa 1 ṣaṣṭhīde

jātāḥ..., et il oppose le père qui a engendré *utpādayitar* au père qui a adopté *parigrahītar* (*pūrvaḥ pravara utpādayitur uttaraḥ parigrahītuḥ*). Kullûka, commentant Manu, IX, 168, sur l'adoption, appelle également le père adoptif *parigrahītar* (*mātāpitarau parasparam anujñāya yaṃ putraṃ parigrahītuḥ samānajātīyam*...). Dans la dynastie des Guptas impériaux Candragupta II se désigne comme fils *parigṛhīta* de Samudragupta, et cette qualification spéciale lui est régulièrement affectée par ses successeurs : *Samudraguptasya putras tatparigṛhīto mahādevyāṃ Dattadevyām utpannaḥ.* M. Fleet (*Gupta Inscript.*, p. 12, n° 1) interprète ce mot par : «accepté (comme fils favori et successeur par choix)». Cette interprétation ne me paraît pas cadrer avec le sens de *parigṛhīta*, et elle ne convient pas dans le cas d'Aṃçuvarman, puisque Aṃçuvarman était le gendre, et non le fils, de son prédécesseur Çivadeva. Je traduis dans l'un et l'autre cas : «admis par adoption dans la famille».

9. Le mot *çrī* devant *devyāḥ* est très douteux. Peut-être il s'agit d'une désignation locale. — *Aroḥ* est au contraire la lecture presque certaine. Il est peu probable qu'il s'agisse d'*Aru*, donné par un lexicographe comme un nom du Soleil. — *Ṣaṣṭhī* est proprement nom le nom du sixième jour qui suit la naissance et qui clôt la période critique des nouveau-nés; Ṣaṣṭhî devî y préside, et à ce titre elle est l'objet d'un culte spécial. Mais Ṣaṣṭhî, au témoignage des lexiques, est devenue une appellation de Durgâ ou Devî. Peut-être Aṃçuvarman l'a-t-il choisie ici parce qu'elle présidait au jour de la donation, qui est datée de la ṣaṣṭhī, la 6ᵉ tithi claire de Jyaiṣṭha.

10. vakulasya pu *3* pa 1 çrībhaṭṭārakapādānāṃ pratye*k*am pu . pa . mahābalādhyakṣa

11. sya pu 20 5 prasādādhikṛtasya pu 20 5 abhiṣekahasti-[naḥ] pu 3 pa 1 abhiṣe

12. kāçvasya pu 3 pa 1 dhā*va*kagecchim.ākasya pu 3 pa . b*hāṇḍa*.... pu 2 pa 2

13. cāmaradharasya pu 2 pa 2 dhvajamanuṣyasya pu 2 pa 2 de.....nāṃ pu 2

14. pa 2 pānīyakarmāntikasya pu 2 pa 2 pīṭhādhyakṣasya pu 2 pa 2 .raṇ.āṃ pu .

10. *Bhaṭṭāraka* est sans doute Paçupati, qui reçoit régulièrement ce titre (p. ex. ici-même, I, 2). *Mahābalādhyakṣa* est un titre qui semble jusqu'ici particulier au Népal. L'Inde ne donne que l'équivalent *mahābalādhikṛta* (Inscr. de Hastin, Gup. (?) 191 dans Fleet, *Gupta Inscrps.*, 108; inscr. de Buddharāja le Kalacuri, *Epigr. Ind.* VI, 300); cf. *balādhikṛta*, inscr. de Çāntilla, vassal des Kalacuris, *ib.*, II, 23. Manu mentionne le *balādhyakṣa* à côté du senâpati, VII, 189. Une autre inscription d'Aṃçuvarman saṃvat 34 (Bend., p. 74) nous donne le nom de ce mahâbalâdhyakṣa : Vindusvâmin.

11. *Prasādādhikṛta* est un titre que je n'ai pas rencontré ailleurs; mais il est exactement symétrique à *balādhikṛta* que je viens de mentionner. — *Abhiṣekahastin*. La cérémonie du sacre exigeait en effet un éléphant (Râmâyaṇa II, 15, sacre de Râma : *mattaç ca varavāraṇaḥ*, v. 8 (= matto gajavaraḥ, Gorr.) aussi bien qu'un cheval blanc dans le Râmây. v. 11, *pāṇḍurāçvaç ca saṃsthitaḥ;* de même l'Agni-Purâṇa, Bibl. Ind., ch. 218 : *açvaṃ āruhya nāgaṃ ca pūjayet taṃ samārohet.*

12. *Dhāvaka*°. La lecture de ce mot est dans l'ensemble fort nette; la seconde lettre est douteuse; la boucle n'en est pas fermée et l'aspect est plutôt celui d'un *r* avec un trait recourbé vers la gauche au pied de la tige. Je ne sais comment interpréter le signe au-dessous du *mā*, et l'interprétation du mot reste entièrement énigmatique.

13. *Cāmaradhara*. La queue d'yak (chowrie) est un insigne royal et figure régulièrement au sacre. (Râmây. v. 10 : vālavyajanam = çāmara, Gorr.)

14. *Pānīyakarmāntika*. Le commentateur du Râmâyaṇa sur II, 80, 2, explique bien *karmāntika* par *vetana-jīvin* «qui vit d'un salaire». Le travail du karmântika s'oppose à la *viṣṭi* «la corvée

15. pa 2 puṣpapatākavāhasya pu 2 pa 2 nandīçaṅkhavādayoḥ pu . bha.ṭānā
16. yakasya pu 2 pa 2 açvasyārghe pu . pa 2 dakṣiṇadvārasya pu 1 pa 4 . . . .
17. .sya pu 1 pa 4 pratolyāḥ pu 1 pa 4 paççimadvārasya pu 1 pa 4 . . . pu .
18. pa 4 mānagṛhadvārasya pu 1 pa 4 madhyamadvārasya pu 1 pa 4 uttaradvārasya pu 1 pa 4
19. sammarjayitryāḥ pu 1 pa 4 yadi yatrāyāṃ viçvāsikanāyakayoḥ pu 20
20. *20* tad evaṃvedibhir asmatpādaprasādapratibaddhajīvanair anyair vā na kaiççi

non rétribuée». Il s'agit peut-être de l'eau nécessaire au sacre, et la tâche en ce cas était plutôt ardue; les Brâhmaṇas réclament de l'eau de pluie recueillie avant de toucher terre, et lorsque le soleil brille; le Râmâyaṇa mentionne pour le sacre de Râma des eaux prises au confluent du Gange et de la Yamunâ et toutes sortes d'eaux spéciales.

Pīṭhādhyakṣa. Pīṭha est le terme même que le Râmâyaṇa emploie pour le trône royal, v. 4 : *bhadrapīṭhaṃ svalaṃkṛtam*. Le P. W. renvoie pour le terme pīṭhādhyakṣa à un passage du Çaṅkaravijaya d'Ânandagiri cité par Aufrecht, Cat. Mss. Oxon. 251 *b* : Çaṅkara fonde une sorte d'académie sur le bord de la Tuṅgabhadrâ et y laisse Sureçvara comme *pīṭhādhyakṣa*. Aufrecht traduit «scholæ magister», sens fort suspect. *Pīṭha* désigne fort bien les lieux sacrés, et spécialement au Népal les lieux consacrés par les reliques de Devî.

15. *Puṣpapatāka*, qui manque au P. W., est un synonyme de Puṣpaketu qui désigne par périphrase l'Amour. J'ignore ici de quelle fonction particulière il s'agit.

Nandī est donné dans P. W[2]. comme le nom d'un instrument de musique indéterminé.

16. L'*argha* est un présent de choix donné à l'occasion du sacre. Yudhiṣṭhira, en offrant l'argha à Kṛṣṇa (Mahâ-Bhârata II, adhy. 36-38), déchaîne la jalousie furieuse de Çiçupâla, lors de son râjasûya.

18. *Mânagṛha* est le palais des rois Licchavis.

19. *Sammarjayitrī* manque à P. W. *Yadiyatrāyām* est très net sur la pierre, mais l'interprétation en est très embarrassante. Il faut probablement corriger : *yātrāyāṃ* ; mais *yadi* est encore bien obscur.

21. d ayam prasādo nyathā karaṇīyo bhaviṣyadbhir api bhūpatibhir gurukṛta
22. prasādānuvartibhir eva bhāvyam iti svayam ājñā saṃvat 30 jyaiṣṭha çuklaṣaṣṭhyām

TRADUCTION.

(1-5.) Salut. Du palais de Kailâsa-kûṭa. Le bien d'autrui plaît à l'exercice de son activité. L'âge d'or trouve en lui (sa résurrection?). Le saint Paçupati, le seigneur adoré, le suit de sa pensée. Son père adoré l'a choisi par adoption. Le grand marquis Aṃçuvarman en bonne santé s'adresse à ceux qui vont recevoir ses faveurs et qui sont qualifiés pour recevoir la solde dans les limites prescrites, tant présents qu'à venir, et leur fait savoir. Que ceci soit connu de vous :

(5-8.) Pour éviter que (des contestations) se produisent entre ceux qui reçoivent les faveurs royales... au sujet de la limitation..... par l'effet d'une donation dans les formes usuelles, j'ai, suivant l'exemple des rois mes prédécesseurs, donné dans les formes usuelles..... ce qui est inscrit ici :

(9-19.) A la vénérable Devî 3 pu, 1 pa; à Aru (?) 3 pu, . pa; à .... pa; au temple de Ṣaṣṭhî 3 pu, 1 pa; au Seigneur adorable, un à un, . pu, . pa; au grand inspecteur de l'armée 25 pu; au préfet des donations 25 pu; à l'éléphant du sacre 3 pu, 1 pa; au cheval du sacre 3 pu, 1 pa; au dhâvakagecchim.âka 3 pu, . pa; au bhâṇḍa... 2 pu, 2 pa; au porteur d'émouchoir 2 pu, 2 pa; au porte-étendard 2 pu, 2 pa; aux..... 2 pu, 2 pa; à l'ouvrier de l'eau 2 pu, 2 pa; au surveillant du siège 2 pu, 2 pa; aux..... pu, 2 pa; à celui qui transporte Puṣpapatâka 2 pu, 2 pa; aux sonneurs de tambour et de conque . pu; au chef des... 2 pu, 2 pa; au cheval, en guise de cadeau . pu, 2 pa; à la porte du Sud

1 pu, 4 pa; à....... 1 pu, 4 pa; à la grand'rue 1 pu, 4 pa; à la porte de l'Ouest 1 pu, 4 pa; .... à la porte de Mânagṛha 1 pu, 4 pa; à la porte du milieu 1 pu, 4 pa; à la porte du Nord 1 pu, 4 pa; à la balayeuse 1 pu, 4 pa; à l'homme de confiance et au conducteur lors de la procession (?...), 20 pu...

(20-22.) Sachant que c'est ainsi, qu'il s'agisse de gens attachés à notre personne de par notre grâce ou bien de tous autres, personne ne doit changer cette donation; et les rois à venir devront se conformer à cette donation et la respecter.

Ordre direct.

Saṃvat 30, le 6 de la quinzaine claire de Jyaiṣṭha.

V. STÈLE DE HARIGAON, AN 32.

La seconde inscription d'Aṃçuvarman à Harigaon fait exactement pendant à la première. Elle est dressée contre la même plate-forme, à l'autre coin de la face septentrionale. Elle a les mêmes dimensions, la même disposition; l'aspect et le contenu en sont analogues. Elle est surmontée d'un fronton où sont représentés, au centre un cakra vu de trois-quarts (comme sur l'inscr. 10 de Bhagv.), à gauche un çaṅkha; le motif de droite a complètement disparu. Un simple filet sépare le fronton du texte. La partie inscrite de la stèle couvre environ 0 m. 68 en hauteur sur 0 m. 37 en largeur; le caractère a une hauteur moyenne de 0 m. 014. Un accident qui ne semble pas dû au hasard seul a fait disparaître la partie supérieure de la pierre à droite; le milieu des lignes inférieures et le rebord droit ont aussi

subi une mutilation. Le reste est en excellent état de préservation ; l'écriture est nette et bien tracée.

La graphie est naturellement la même que dans l'inscription précédente ; je signale toutefois l'emploi de la minuscule au-dessous de la ligne pour les consonnes finales : kulānām l. 15 ; pādānām l. 16 ; gauṣṭhikānām l. 18, parallèlement à l'anusvāra dans vihārāṇāṃ l. 10 ; manuṣyāṇāṃ l. 19. Un des signes numériques les plus fréquents dans l'inscription a une valeur douteuse (v. la note sur l. 7). L'inscription est tout entière en sanscrit, et presque toute en prose. Elle se termine par une stance en vaṃçasthā, placée immédiatement avant la date, et où Aṃçuvarman s'adresse directement au lecteur. L'objet de l'inscription est un maryâdâbandha (l. 6 et 20), c'est-à-dire un engagement bilatéral (v. la note sur le vers 6) ; et de fait Aṃçuvarman n'y fait point acte de souveraineté ; aucun terme n'évoque l'idée d'un ordre. La situation officielle d'Aṃçuvarman n'a donc pas changé depuis l'inscription de saṃvat 30. Il s'agit d'une répartition de taxes ; les bénéficiaires sont des temples, des établissements ou des personnes appartenant à toutes les religions du Népal. Commenter chacun des noms mentionnés, ce serait écrire un chapitre considérable de l'histoire religieuse au Népal. Je renvoie aux chapitres spéciaux de mon ouvrage, et me contente de dresser ici un inventaire classé selon les confessions religieuses.

Çivaïsme : Paçupati 7, 2 ; Râmeçvara 3, 1 ; Mâneçvara 3, 1 ; Dhârâ-Mâneçvara 3, 1 ; Parva-

teçvara 3, 1; Kailâseçvara 3, 1; Bhaṭṭârakapâdâḥ 7, 2.

Vichnouisme. Dolâçikharasvâmin 7, 2 (= Changu Narayan); Sâmbapura 3, 1; Narasiṃha deva 3, 1; Bhûmbhukkikâ Jalaçayana (de Budh-Nilkanth?) 3, 1.

Bouddhisme. Guṃ vihâra 7, 2 (*guṃ* mot névar = montagne. Guṃ-vihâra est un nom encore en usage pour le Maṇi(cûḍa)-caitya, au nord de Sankou); çrī Mâna vihāra 7, 2 (Mânavihâra est aujourd'hui encore un autre nom du Cakra vihâra, à Patan); çrīRa. vihâra 7, 2; Kharjurikâ vihâra 7, 2; Ma-(dhya?)ma vihâra 3, 1; sâmânya vihârâḥ 3, 1.

Indéterminés. Haṃsagṛhadeva 3, 1; Vâgvatîpâradeva 3, 1; tadanyadevakulâḥ 2, 2; sapelâpâñcâlî 7, 2; sâmânyapâñcâlî 3, 1; râjakula... niyuktamanuṣya 2, 2; gauṣṭhikâḥ 2, 2; kṛtaprasâda 1; brâhmaṇâḥ 1; sâmânyamanuṣyâḥ -.

Les donations sont évaluées ici comme dans la première inscription en *pu* = purâṇas et *pa* = paṇas.

La date est : saṃvat 32, mois âṣâḍha, quinzaine claire, la 13e tithi.

TEXTE.

1. svasti kailāsakūṭābhavanād.......
2. no bhagavat Paçupatibhaṭṭāraka.......

1. La fin de la première ligne contenait une épithète d'Aṃçuvarman, encore attestée par la finale *no* de la seconde ligne.

2. La lacune qui suit *bhaṭṭāraka* rend impossible de déterminer si le formulaire employait ici *anugṛhīta* ou *anudhyāta*, et si le *taḥ* de la troisième ligne suppose *bappapādaparigṛhītaḥ* comme dans IV.

3. taḥ çrīmahāsāmantāṃçuvarmā ku[çalī]. . . . .
4. gṛhikṣetrikādikuṭumbino ya . . . . . ṣyānu. . .
5. ditam bhavatu bhavatāṅ gṛhakṣetrādiçrāvaṇikādānani. . . .
6. bhir ayam maryādābandhaḥ kṛta etena bhavadbhir vyavahartavyaṃ yatra. .

4. La spécification des *gṛhikṣetrikādi* manque aux autres inscriptions du Népal. La lacune doit se combler par une formule telle que : *ya(thāpradhānān ābhā)syānu(diçati vi)ditam.*

5. *çrāvaṇikā* est une formation secondaire tirée de *çravaṇa* «l'audition» ou plutôt de çrâvaṇa, le 5ᵉ mois de l'année caitrâdi, répondant à juillet-août. Peut-être la taxe était-elle perçue à ce moment.

6. *maryādābandha* est cité aux Nachträge du P. W². avec une seule référence au Divyâvadâna 29, 26. Le passage se trouve dans l'avadâna de Pûrṇa. Pûrṇa a trois frères; l'aîné le défend, les deux autres sont ligués contre lui et le méprisent parce qu'il est né d'une esclave. Ils décident entre eux de proposer à leur frère aîné un partage du patrimoine : «Réfléchissons comment nous partagerons. Ils se mirent à réfléchir là-dessus (*tau svabuddhyā vicārayataḥ*). L'un aura ce qui est à la maison (*gṛha-gata*) et ce qui est aux champs (*kṣetra-gata*); un autre, ce qui est dans la boutique et ce qui est à l'étranger; un aura Pûrṇa. Si notre aîné prend ce qui est à la maison et ce qui est aux champs, nous pouvons nous entretenir avec ce qui est dans la boutique et ce qui est à l'étranger. Et s'il prend ce qui est dans la boutique et ce qui est à l'étranger, alors encore nous pouvons nous entretenir avec ce qui est à la maison et ce qui est aux champs.» Et ils ajoutent : *Pūrṇakasya ca maryādābandhaṃ kartuṃ* (*çaknumaḥ*). Burnouf (*Introd.*, p. 242) rend ce membre de phrase par : «Et [nous pourrons] garder Pûrṇa [pour le faire travailler].» Toutefois il ajoute en note : «Je traduis ainsi conjecturalement la phrase du texte qui me paraît obscure : *et Pūrṇam intra limites cohibere.*» Le tibétain traduit : «et faire souffrir Pûrṇa». Les éditeurs du Divyâvadâna, MM. Cowell et Neil, adoptent dans leur *Index of words* le sens donné par Burnouf; ils y rendent *maryādābandha* (s. v.) par : keeping in control. Et Böhtlingk dans ses Nachträge adopte la même interprétation : das in den Schranken Halten. Mais à défaut de l'expression *maryādābandhaṃ kar*, la langue classique offre un équivalent parfait

V. STÈLE DE HARIGAON (AN 32).

7. taḥ Paçupateḥ pu 7 pa 2 Dolāçikharasvāminaḥ pu 7 pa 2..
8. Guṃ vihārasya pu 7 pa 2 çrī Mānavihārasya pu 7 pa 2 çrīra.
9. vihārasya pu 7 pa 2 Kharjurikāvihārasya pu 7 pa 2 ma.
10. mavihārasya pu 7 pa 2 sāmānyavihārāṇāṃ pu 3 pa 1 Rāmeçva

de l'expression. Dans le Râmâyaṇa IV, 5, 11 (= 4, 13 éd. Gorresio), quand Sugrîva contracte alliance avec Râma, il lui dit :

rocate yadi me sakhyaṃ bāhur eṣa prasāritaḥ
gṛhyatāṃ pāṇinā pāṇir maryādā badhyatāṃ dhruvā

«Si mon amitié te fait plaisir, voici mon bras allongé. Que la main prenne la main; qu'un pacte ferme soit conclu.» Et le commentateur glose ainsi : *maryādā anyonyakāryasampādanaviṣayo niçcayaḥ | badhyatāṃ buddhyā vicārya pratijñāyatām.* «*Maryādā*, c'est une détermination qui a pour objet un service mutuel à se rendre. *Badhyatām* veut dire : après mûre réflexion, engager sa parole.» Il est intéressant de retrouver dans cette glose comme un élément essentiel du *maryādābandha* la réflexion préalable énoncée dans les mêmes termes qu'employait le récit du Divyâvadâna (*svabuddhyā vicārayataḥ*). *Maryādābandha* implique donc un engagement bilatéral, mûrement élaboré par les parties contractantes. (Il faut donc dans le récit du Divyâvadâna traduire ainsi : «Et nous ferons de Pûrṇa l'objet d'une convention spéciale entre nous deux.») L'expression est très importante, puisqu'elle exclut l'idée d'un ordre imposé par une autorité supérieure. Elle est en harmonie avec tout le reste du document, qui ne contient aucune formule d'injonction, et qui se définit lui-même comme un «arrangement» (*vyavasthā*, l. 22).

7. Le chiffre que je rends par *7* est très douteux. Il ne se retrouve pas, à ma connaissance, dans les autres inscriptions du Népal, et ne figure pas parmi les signes numériques recueillis par Bühler dans sa Paléographie de l'Inde. Le signe le plus analogue est celui que Bühler donne avec la valeur de 7 (Planche IX, col. xiii), et comme emprunté aux inscriptions du Népal (je ne sais de quelle inscription exactement); c'est le même signe, mais retourné sur son axe, tout comme a fait le *h* entre Mânadeva et Aṃçuvarman.

11. rasya pu 3 pa 1 Haṃsagṛhadevasya pu 3 pa 1 Māneçvarasya pu 3
12. pa 1 Sāmbapurasya pu 3 pa 1 Vāgvatīpāradevasya pu 3 pa 1 Dhārā
13. Māneçvarasya pu 3 pa 1 Parvateçvaradevasya pu 3 pa 1 Narasiṃha
14. devasya pu 3 pa 1 Kailāseçvarasya pu 3 pa 1 Bhūmbhukkikā Jalaça
15. yanasya pu 3 pa 1 tadanyadevakulānām pu 2 pa 2 çrī Bhaṭṭāraka
16. pādānām pu 7 pa 2 Sapelāpāñcālyāḥ pu 7 pa 2 sāmānya
17. pāñcālyāḥ pu 3 pa 1 rājakula*pastu*nāniyukta[ma]nuṣyasya
18. pu 2 pa 2 gauṣṭhikānām pu 2 pa 2 kṛtaprasādasya pu 1 brāhmaṇ...
19. pu 1 sāmānyamanuṣyāṇāṃ pu ... i ... yaṃ vyavahārap...
20. na cāyam maryādābandhaḥ kaiçci .... yo yataḥ
21. prajāhitārthodyataçuddhacetas(ā) ⏑–⏑–– kalahābhimāninā
22. katham prajā me sukhitā bhaved i–⏑ yā vyavastheyam akāri dhīmatā
23. saṃvat 32 āṣāḍhaçuklatrayodaçyām

TRADUCTION.

(1-5.) Salut. Du palais de Kailâsa-kûṭa......... Le saint Paçupati, le seigneur adoré, le......... Le grand mar-

16. Le mot *pāñcāli* et son dérivé *pāñcālika* ont été exactement interprétés par Bhagvanlal (7, l. 13 et 15; 10, l. 16); il désigne le conseil de paroisse, la fabrique.

18. Le mot *gauṣṭhika* est analogue à pāñcālika. L'ancienne désignation *goṣṭhī* appliquée au conseil de paroisse survit dans le nom actuel : guṭṭhī.

J'ignore le sens précis du mot *kṛta-prasāda*, malgré la clarté des termes dont il est composé. — A la fin de la ligne il faut évidemment rétablir : *brāhmaṇānāṃ*.

22 et 23. Stance en vaṃçasthā.

quis Aṃçuvarman en bonne santé... aux propriétaires de maison, de champ, et autres chefs de famille....... Que ceci soit connu de vous.

(5-6.) La perception des taxes sur les maisons, les champs, etc....... voici comment la répartition en est réglée, et ce sera désormais la pratique à suivre :

(7-19.) A Paçupati 9 pu, 2 pa; à Dolâçikhara-svâmin 9 pu, 2 pa; au Guṃ-vihâra 9 pu, 2 pa; au çrî-Mâna-vihâra 9 pu, 2 pa; au çrî-Ra..-vihâra 9 pu, 2 pa; au Kharjurikâ-vihâra 9 pu, 2 pa; au Ma.ma-vihâra 9 pu, 2 pa; aux vihâras en général 3 pu, 1 pa; au Râmeçvara 3 pu, 1 pa; au Haṃsagṛhadeva 3 pu, 1 pa; au Mâneçvara 3 pu, 1 pa; au Sâmbapura 3 pu, 1 pa; au Vâgvatipâradeva 3 pu, 1 pa; au Dhârâ-Mâneçvara 3 pu, 1 pa; au Parvateçvara deva 3 pu, 1 pa; au Narasiṃha deva 3 pu, 1 pa; au Kailâseçvara 3 pu, 1 pa; au Bhûmbhukkikâ-Jalaçayana 3 pu, 1 pa; aux autres temples 2 pu, 2 pa; aux çrî-Bhaṭṭâraka-pâdâs 9 pu, 2 pa; à la Sapelâpâñcâlî 9 pu, 2 pa; à la pâñcâlî en général 3 pu, 1 pa; au fonctionnaire chargé de..... le palais royal 2 pu, 2 pa; aux gausṭhikas 2 pu, 2 pa; à celui qui a fait la donation 1 pu; aux brahmanes 1 pu; au personnel en général . pu...

(19-20.) Tel est l'arrangement; et cette répartition, personne ne devra la..... car :

(21-22.) Le bonheur de mes sujets occupe mon cœur purifié; .... mon orgueil, c'est d'avoir... les discordes. Comment mes sujets pourraient-ils être heureux? Voilà ce que je me suis dit, et j'ai dans ma sagesse établi cet arrangement.

(23.) Saṃvat 32, mois d'âṣâḍha, quinzaine claire, le 13.

VI. INSCRIPTION DE THANKOT.

Thankot est un bourg situé au sud-ouest de la vallée, à la descente de la passe de Candragiri. La

stèle qui porte l'inscription est actuellement dressée contre un mur bas de grosses pierres non équarries qui soutient une plate-forme où se dresse une construction insignifiante. Le haut de la stèle est décoré au centre d'un cakra vu de trois quarts, figuré exactement comme sur l'inscription 10 de Bhagvanlal, due au même prince. Le cakra est flanqué à droite et à gauche de deux autres objets; celui de droite est certainement un çaṅkha, la conque de Viṣṇu. Le fronton est donc clairement vichnouite.

L'inscription, qui occupe en longueur et en largeur toute la stèle au-dessous du fronton arrondi, couvre au total trente lignes. Ses dimensions sont d'environ 0 m. 95 de haut, 0 m. 38 de large; le caractère mesure en moyenne 0 m. 01. L'écriture est exactement la même que sur les inscriptions 9, 10, 11 de Bhagvanlal, émanant du même roi. La langue employée est le sanscrit. Sauf une stance d'introduction en mètre sragdharā, l'inscription est en prose. La graphie est généralement correcte; il convient de noter que la consonne n'est pas redoublée après *r*, contrairement à l'usage ancien.

L'invocation liminaire, mutilée, rappelle sans être identique l'invocation également mutilée qui ouvre l'inscription 10 de Bhagvanlal. Elle est écrite dans le même mètre et adressée aux mêmes divinités : Viṣṇu et Çrî accouplés. L'esprit vichnouite du document est du reste attesté par les décors du fronton, et il s'harmonise d'autre part avec le nom du roi (Jiṣṇu = Viṣṇu) et de son héritier présomptif Viṣṇugupta.

La charte a un double objet : 1° Elle renouvelle et confirme, en faveur des habitants du village de Kâcaṇṇasta (?) une donation faite antérieurement par l'arrière-grand-père du roi régnant, Mânagupta gomin. Ce personnage, mentionné sans aucun préfixe honorifique, était certainement un simple particulier; le titre de *gomin* qu'il porte à la suite de son nom le désigne comme un laïque bouddhiste. L'arrière-grand-père de Jiṣṇu gupta se place probablement un siècle avant lui, vers le milieu du VI° siècle; son nom montre par un exemple de plus la large diffusion du titre de *gomin* à cette époque (cf. mon article sur : La date de Candragomin, *B.E.F.E.O.*, 1903, p. 16 et suiv.), et spécialement au Népal. 2° L'autre concession porte sur une remise de taxes; la nature même de ces taxes est assez énigmatique, mais elles sont réparties en trois catégories : l'une frappe sur chaque labour pris comme unité; une autre est appelée « l'impôt Malla ». Je renvoie pour une discussion de détail à mon chapitre sur l'Histoire du Népal. Le village de Dakṣiṇakoli, qui se trouve mentionné à l'occasion de la première taxe, est également désigné dans l'inscription 10 de Bhagvanlal, où Jiṣṇugupta s'adresse aux Gîṭâpâñcâlikas de Dakṣiṇakoli. Ce village semble être le centre d'un culte populaire, et jouir en cette qualité de privilèges particuliers.

Le formulaire d'envoi montre le même régime politique que les inscriptions 9 et 10 de Bhagvanlal. Le roi Jiṣṇugupta réside à Kailâsa-kûṭa, le palais

(*bhavana*) où s'était installé son prédécesseur Aṃçuvarman; le vieux palais des Licchavis, Mânagṛha abrite encore un représentant de l'ancienne dynastie, qui tient hiérarchiquement le premier rang (*paraḥsara*); mais ici le nom du personnage, et le personnage lui-même, a changé. Les inscriptions 9 et 10 l'appellent Dhruvadeva; ici, c'est Mânadeva. Il semble même qu'on assiste à la déchéance graduelle de ces princes de parade : Dhruvadeva est qualifié de bhaṭṭâraka-mahârâja-çrî dans l'inscription 9; il n'est plus que bhaṭṭâraka-râja-çrî dans l'inscription 10; Mânadeva est seulement bhaṭṭâraka-çrî. Et dans l'inscription 11 de Bhagvanlal, il n'est question que de Jiṣṇugupta seul.

Le délégué de Jiṣṇugupta, le yuvarâja Viṣṇugupta, figure au même titre dans l'inscription 9 (Bh.) datée de saṃvat 48.

La date a complètement disparu. Le mot saṃvat est encore nettement lisible sur la pierre au début de la dernière ligne; à la suite on voit encore très clairement une ligne courbe repliée de droite à gauche, et deux traits parallèles dirigés en sens inverse de cette ligne, légèrement inclinés à l'extrémité, et qui semblent presque évidemment constituer la partie supérieure du symbole 500. On se trouve donc porté à penser que cette fois Jiṣṇugupta a employé l'ère de l'ancienne dynastie Licchavi.

TEXTE.

1. *a*jñā*nā*karṇakaṇṭha⏑⏑⏑⏑⏑ sukhe.ī.i– – ⏑ – –
2. çrīniḥṣvaṅgopagūḍhastanakalaçayuga*ssā*garo – ⏑ – –
3. – – – – ⏑ – – ⏑ ⏑ jaladhijalakṣālitāṅga*sya* gop.
4. – – – – ⏑ – – sthagitasukhagati çreyasāṃ jṛmbhitaṃ va[ḥ]
5. svasti Mānagṛhāt siṅghāsanādhyāsikulaketu bhaṭṭāraka çrī Mā
6. nadevas tatpurassaraḥ Kailāsakūṭabhavanāt Somānvaya-bhūṣaṇo
7. bhagavatPaçupatibhaṭṭārakapādānugṛhīto vappapādānu-ddhyātaḥ çrī
8. Jiṣṇuguptadevaḥ kuçalī *kācaṇṇasta*nivāsinaḥ kuṭumvino ya
9. thā.na kuçalam ābhāṣya samājñāpayati viditam bhavatu bhavatām
10. *adya* svaprapitāmahaMānaguptagomikāritapuṣ*k*iriyīm.

1-4. Mètre sragdharā.

2. Au lieu de *niḥṣvaṅga*, lire plutôt *niṣvaṅga*. Les deux mots manquent aux lexiques; mais *niṣvaṅga* convient mieux, et il est en rapport avec le verbe *ni-svañj* mentionné par Pâṇini, VIII, 3, 70.

5. *siṅghāsana°* correspond à *Licchavikulaketu* de Bh. 10, l. 4.

7. *vappapādānuddhyātaḥ*. Sur cette expression, cf. Fleet, *Gupta Inscript.*, p. 17, n. La graphie *anuddhyāta*, pour anudhyāta, est presque constante; elle n'est pas du reste incorrecte, puisque Pâṇini l'autorise VIII, 4, 47. Elle n'est donc que l'application sporadique d'une règle ou la survivance dans une formule spéciale d'un usage antérieur. M. Fleet traduit «qui médite sur les pieds de...», et c'est la traduction généralement adoptée. Mais les nombreux exemples du participe *dhyāta*, seul ou combiné avec des préfixes, que fournit le P. W., montrent tous sans exception le mot employé avec la valeur du passif. Mallinâtha, commentant *Raghuv.*, XVII, 36, glose *anudadhyuḥ* par *anujagṛhuḥ* et cite à l'appui le dictionnaire d'Utpala, Utpala mâlâ, qui dit : *anudhyānam anugrahaḥ*. Ainsi *anudhyāta* fait exactement pendant à *anugṛhīta* de la formule précédente et a à peu près la même valeur. D'ailleurs, cf. sup. p. 220 (inscr. d'Aṃçuvarman à Harigaon, I, l. 2 et note).

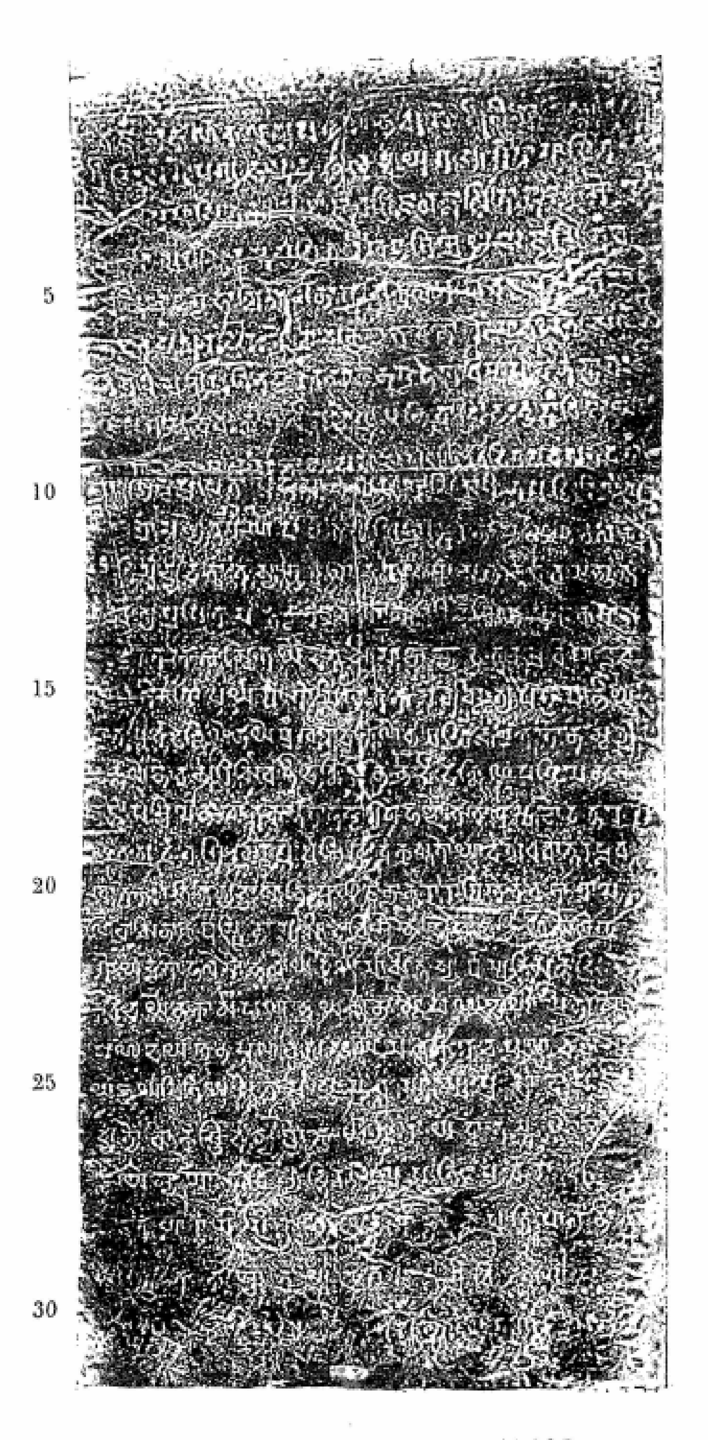
11. *çaghca* grāmasyottareṇa par*vata*bhūmiç cā*kh*araṃ nāma yācelak.
12. pratimucya dattā tasyāç ca kālāntare çāsanan tad *aḍa-masty* atta
13. -tya prapitāmahakṛtajñatayāsmābhir idaṃ çilāpaṭṭaka-çāsa
14. [naṃ] dūratarakālasthitaye dattaṃ sīmā cāsya uttara-pūrvam āpūrva[ṃ]
15. çikharopary adhogomikhātakam anusṛtya pañcapāniya
16. m ataḥ pūrvadakṣiṇena yebraṃkharo dakṣiṇena *dharigh-madul* tato nusṛtya
17. dakṣiṇenaivāstārisiṃvattī dakṣiṇena nadī dakṣiṇapaçci-mena ca
18. laṅkhā paçcimena khātakas tato nusṛtya pahañco tato lampañco uttare
19. ṇa tu parvataçikharamūrdhani khātakas tato yāvat *sava-*vottarapūrva
20. khātaka iti anyaç cāsmābhiḥ prayojanāntarārādhitair bhavatā grāma
21. ṇivāsināṃ kuṭumbinām prasādaviçeṣo datto dakṣiṇakoli-grā[m.]
22. goyuddhe gohale gohale yad deyam āsīt tasyārdham pratimuktaṃ siṃ[ha]

13-14. Cf. Bh. 9, l. 14 : *prasādasya cirasthitaye çilāpaṭṭaka-çāsanam idan dattam.*

20. *bhavatā;* lire *bhavatāṃ.*

21. *ṇivāsinām;* lire *nivāsinām.*

22. La lecture du mot *goyuddhe* est certaine; le sens du mot pris en soi n'offre pas de difficulté. Mais ici l'interprétation m'en semble hasardeuse. Je ne crois pas que les locatifs *goyuddhe* et *go-hale* soient sur le même plan; le premier semble plutôt signifier : «en cas de combat», et le second : «par chaque unité de labour». — Je n'ai trouvé l'expression *gohala* que dans la donation du Pallava Çivaskandavarman, très antérieure en date à celle-ci, *Epigr. Ind.*, I, p. 6; le roi est vanté comme *anekahiroṇakoḍīgohalasatasa-hassappadāyino* (l. 11). Bühler traduit : «a giver of many crores of gold and of one hundred thousand ox-ploughs». Mais le mot



VI. INSCRIPTION DE THANKOT.

23. kare ca yena kārṣāpaṇan deyan tenāṣṭau paṇā deyā yenāṣṭau

hala, charrue, revient seul assez fréquemment dans les textes épigraphiques de donation : *halārdhabhū*, Baijnath Praçasti, I, v. 33, dans *Epigr. Ind.*, I, p. 107; *ekahalavāhanīyā bhūmi*, ib., II, v. 31, p. 114; *grāme haladaçāṅke*, inscr. de Madanavarmadeva le Candella, *Ind. Ant.*, XVI, 208, l. 7; *caturṇāṃ halānāṃ bhūmi*, inscr. de Bhîmadeva le Caulukya, *ib.*, XI, 72, l. 26. Bâṇa, dans le Harṣacarita, p. 228, raconte que Harṣa partant en expédition donne aux brahmanes *sīrasahasrasaṃmitasīmnāṃ grāmāṇāṃ çatam; sīra* est synonyme de *hala*. Kullûka, sur Manu, VII, 119, cite pour préciser le sens du mot kula un vers de la Hârîta smṛti : *aṣṭāgavam dharmahalaṃ ṣaḍgavaṃ jīvitārthinām | caturgavaṃ gṛhasthānāṃ trigavaṃ brahmaghātinām* || et il ajoute : *iti Hārītasmaraṇāt ṣaḍgavaṃ madhyamaṃ halam iti tathāvidhahaladvayena yāvatī bhūmir vāhyate tat kulam iti vadati*. Ainsi un *hala* moyen correspondrait à une exploitation de six bœufs, et une famille (*kula*) supposerait deux de ces *halas* pour son entretien.

Un passage de Kirkpatrick (p. 101) atteste la persistance de cette unité agraire. « Les *Purbutties* [*Parvatīya*] ou paysans du pays montagneux sont divisés en quatre classes : *Oswal*, *Doem*, *Seoom* et *Chaurem* (mots persans qui signifient : premier, second, troisième, quatrième). La chose est d'autant plus curieuse que pareille division de la classe agricole ne semble avoir jamais été pratiquée au temps du gouvernement mogol. Les Oswals sont les paysans qui possèdent cinq charrues [hala] et plus; les Doems sont ceux qui ont de une à cinq charrues; les Seooms sont ceux qui, sans être propriétaires de charrue, sont considérés comme des chefs d'ouvriers des champs; les Chaurems sont les simples ouvriers des champs. »

La syllabe *siṃ* est absolument nette au bout de la ligne; mais la syllabe qui suivait a disparu presque entièrement, sauf la partie inférieure, qui montre que cette syllabe était formée d'un groupe de consonnes. Faut-il penser à une graphie fautive *siṃṅgha*, par confusion entre les graphies *siṃha* et *siṅgha*? Cf. *siṅghāsana*, l. 5. L'impôt du *siṅgha* ou *siṃha*, l'impôt du lion, désignerait par abréviation l'impôt du trône? La syllabe initiale *siṃ* ne laisse pas, que je sache, d'autre choix possible en sanscrit.

23. L'équivalence *1 kārṣāpaṇa = 16 paṇas* est garantie pour le

24. paṇā deyaṃ tena paṇacatuṣṭayaṃ mallakare ca paṇacatuṣṭa
25. yan deyam iti yas tv etām ājñām ullaghyāsmatprasādopajī
26. vy anyo vā kaçcid anyathā kuryāt kārayed vā tam bayan na ma
27. rṣayiṣyāmo bhaviṣyadbhir api bhūpatibhiḥ pūrvarājā
28. jñātayā dharmāpekṣayā cedaṃ çāsanaṃ pratipālanī
29. yaṃ dūtakaç cātra yuvarāja çrī Viṣṇuguptaḥ
30. saṃvat *500?*................||

TRADUCTION.

(1-4.) ....l'oreille, la gorge....... le plaisir...... l'embrassement de Çrī recouvre ses seins, deux coupes! ....l'Océan, de ses eaux, a lavé ses membres...................paralysant la marche de sa volupté, le bâillement (qu'il) vous (donne la plénitude) du bonheur!

(5-9.) Salut de Mânagṛha. Des lions portent le trône où s'asseoit la race qui a pour bannière le souverain (*bhaṭṭāraka*) Mânadeva. C'est lui qui vient en tête. Ensuite, du palais de Kailâsa kûṭa, — la Race Lunaire l'a pour parure; le saint Paçupati, souverain adoré, l'a pour favori; son père adoré le suit de sa pensée; Jiṣṇugupta deva en bonne santé s'adresse aux maîtres de maison résidant à Kâcaṇṇasta (?) selon (l'ordre hiérarchique), leur dit le bonjour et leur fait savoir ainsi : Sachez ceci :

(10-14.) Mon arrière-grand-père Mânagupta gomi avait fait

Népal, au temps de Jiṣṇugupta, par ce texte. Ânandagiri, glosant le commentaire de Çaṅkara sur la Māṇḍûkyopaniṣad, 1 (cité dans P. W., *s. v. kārṣāpaṇa*) écrit : *deçaviçeṣe kārṣāpaṇaçabdaḥ ṣoḍaçapaṇānāṃ saṃjñā.*

25-28. La formule de recommandation, toujours composée des mêmes éléments, varie cependant de rédaction dans les édits du même roi.

faire un (étang?) au nord du village de...... et il avait donné en libéralité un terrain de montagne......; mais aujourd'hui, avec le temps, cette donation se trouve (contestée?) et, aussitôt que je l'ai appris, j'ai, par reconnaissance pour mon arrière-grand-père, donné cette charte sur pierre pour qu'elle dure plus longtemps.

(14-20.) Et en voici la délimitation : au nord-est jusqu'à l'est, par dessus le sommet, en longeant par en bas la fosse du Gomin, les Cinq-Eaux; de là, au sud-est, Yebraṃkharo; au sud, Dharighmadul (?); puis en continuant, au sud... ....; au sud la rivière; et au sud-ouest Laṅkhâ; à l'Ouest, la fosse; puis en longeant, Pahañco, puis Lampañco; et au nord sur le sommet du haut de la montagne, la fosse; puis jusqu'... au nord-est la fosse. J'ai dit.

(20-25.) Et de plus, gagné par un autre motif, je vous concède encore, maîtres de maison qui résidez au village, une autre faveur. Au village de Dakṣiṇakoli, en cas de combat de vaches (?) il fallait payer tant par labour de vache; je vous en remets la moitié, comme aussi sur l'impôt du.....; qui devait donner un kârṣâpaṇa devra donner huit paṇas; qui devait donner huit paṇas devra en donner quatre, et quatre aussi sur l'impôt Malla.

(25-28.) Et quiconque transgressera cet ordre, qu'il subsiste de ma faveur ou quelqu'autre qu'il soit, qui rendrait mon ordre vain en personne ou par intérmédiaire, je ne le tolérerai pas. Et les rois à venir, parce que c'est l'ordre d'un roi qui les aura précédés, et aussi par considération du devoir, auront à maintenir cette charte.

(29-30.) Le délégué ici est l'héritier présomptif Viṣṇu Gupta. Année.........

L'ASSYRIOLOGIE EN 1903.

GÉNÉRALITÉS. — HISTOIRE DE L'ASSYRIOLOGIE.
EXPLORATIONS ET FOUILLES.
GRAMMAIRE ET LEXICOGRAPHIE. — LITTÉRATURE.
HISTOIRE. — RELIGION. — MÉTROLOGIE.
INFLUENCES BABYLONIENNES.

PAR M. C. FOSSEY.

GÉNÉRALITÉS.

C. Bezold. *Ninive und Babylon, mit 107 Abbildungen, zweite erweiterte Auflage.* Bielefeld und Leipzig; in-8°.

M. Bezold, dont tous les assyriologues connaissent le précieux Catalogue de la collection de *Ḳuyunjiḳ*, a publié, sous une forme simple et dégagée de tout appareil d'érudition, un excellent « état actuel » de l'assyriologie. Après un court résumé de l'histoire des fouilles et du déchiffrement, il expose brièvement l'histoire des premières dynasties chaldéennes, de l'Asie antérieure au xve siècle d'après les lettres d'*El-Amarna,* de l'empire d'Assyrie, depuis Téglathphalasar I jusqu'aux derniers Sargonides, et enfin du nouvel empire chaldéen. Puis il fait un inventaire de cette bibliothèque de Ninive, qu'il connaît mieux que personne, et caractérise successivement les différentes séries de textes : documents historiques (annales, oracles, adresses au dieu Soleil), lettres et

dépêches, « papiers » d'affaires, et contrats proprement dits; traités de divination (par les monstruosités, les naissances, les songes, les astres, les entrailles des victimes); observations astronomiques; incantations et traités de médecine; prières, hymnes et litanies, rituels; mythes et légendes; documents philologiques (syllabaires, lexiques, commentaires, paradigmes, catalogues). Un chapitre sur l'art assyro-babylonien termine cet ouvrage.

HISTOIRE DE L'ASSYRIOLOGIE.

H. V. Hilprecht. *Explorations in Bible Lands during the 19th century, with nearly two hundred illustrations and four maps.* Edinburgh; in-8°. — *Die Ausgrabungen der Universität von Pennsylvania im Bêl-Tempel zu Nippur. Ein Vortrag.* Leipzig; in-8°. — R. Zehnpfund. *Die Wiederentdeckung Nineves : Der alte Orient.* V. Heft 3. Leipzig, in-8°. — L. Messerschmidt. *Die Entzifferung der Keilschrift, mit drei Abbildungen : Der alte Orient,* V. Heft 2. Leipzig; in-8°.

L'important ouvrage publié sous la direction de M. Hilprecht n'est pas tout entier consacré à l'assyriologie. Plus de deux cents pages ont été réservées à la Palestine, l'Égypte, l'Arabie et les Hittites; je n'en dirai rien, sinon qu'elles sont signées de Benzinger, Steindorff, Hommel et Jensen. Les 579 pages dans lesquelles M. Hilprecht a raconté les recherches en Assyrie et en Babylonie sont fort inégalement réparties entre les fouilles américaines de *Nuffar* (289-568) et les autres (7-288), qui semblent en être

seulement la préface. Il y a là un manque de proportions regrettable, et qui frappe d'autant plus que les recherches faites en Perse depuis Pietro della Valle jusqu'à Morgan ont été complètement laissées de côté. La Susiane est cependant « terre biblique » au moins autant que le Yémen, et surtout il est probable que les inscriptions de Babylone seraient encore pour nous aussi impénétrables que celles de Hamath, si les trilingues de Persépolis n'en avaient pas fourni la clef. J'aurais voulu trouver ailleurs, dans un ouvrage spécial, les renseignements que M. Hilprecht donne sur les fouilles de Nuffar; mais je dois reconnaître qu'ils sont du plus haut intérêt, et qu'ils rectifient, sur beaucoup de points importants, les données erronées contenues dans les deux volumes de Peters[1]. L'auteur a critiqué avec vivacité, mais aussi avec raison, semble-t-il, les travaux de ses devanciers, et a montré le danger de confier des fouilles assyriennes ou babyloniennes à des hommes étrangers à l'assyriologie : le moindre inconvénient qui en puisse résulter est que des constructions parthes soient données comme des monuments de la plus haute antiquité, et que des murs babyloniens soient détruits inconsidérément, avant que le plan en ait été levé.

Sous un titre trop étroit, M. Zehnpfund a donné un bon résumé des fouilles en Assyrie, de Botta à Rassam. M. Messerschmidt a écrit pour le grand

[1] *Nippur, or explorations and adventures*, 1897.

public une courte esquisse de l'histoire du déchiffrement.

EXPLORATIONS ET FOUILLES.

Fouilles françaises de *Tellôḥ*. L. Heuzey : *Reprise des fouilles de Tellôḥ par le capitaine Cros : Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances*, pp. 618-629. — Fouilles allemandes de Babylone : Delitzsch. *Im Lande des einstigen Paradieses, ein Vortrag mit 52 Bildern, Karten und Plänen : Sendschriften der deutschen Orient-Gesellschaft*, n° 3. Stuttgart; in-8°. — Notes de Andrae, Koldewey et Nöldeke, dans *Mittheilungen der deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin*, n[os] 16 à 20.

L'année 1903 nous a apporté d'intéressantes nouvelles sur les fouilles en Babylonie. Les travaux interrompus à *Tellôḥ* depuis la mort de Sarzec ont été repris en janvier 1903 par le capitaine Cros. Ses recherches ont porté sur les *tells* A, K, V, déjà explorés en partie par Sarzec, et sur un *tell* central encore vierge. Le *tell* V a fourni une nouvelle statue de *Gudea*, décapitée, mais dont la tête, retrouvée antérieurement par Sarzec, est conservée au Louvre. Malheureusement l'inscription ne contient rien de bien nouveau, si ce n'est qu'elle donne le dieu Ningišzida comme le fils de Ninazu.

Nous n'avons aucune nouvelle des fouilles françaises de Suse, et cela ne laisse pas d'être inquiétant, si l'on se reporte aux derniers renseignements qu'a donnés M. de Morgan. Le *tell* de la Citadelle a été coupé par une énorme tranchée en gradins; les degrés descendent des deux bords de la tranchée vers

son milieu; ils ont cinq mètres de hauteur et de largeur. L'enlèvement des terres se fait en même temps dans chaque gradin, de sorte que la tranchée s'élargit et se creuse sans que le profil en soit modifié. « Les constructions mises au jour par nos tranchées sont de suite relevées suivant de longues bandes et par niveaux; ces bandes, placées les unes à côté des autres, nous fournissent les plans d'ensemble pour chaque étage. Après que toutes les constructions ont été relevées, *elles sont détruites*... Les tranchées conservent ainsi une régularité nécessaire à la bonne conduite des fouilles et à la surveillance des recherches clandestines[1]. » Certes la régularité des tranchées de Suse ne doit rien laisser à désirer, mais une fouille archéologique est autre chose qu'une entreprise de terrassement, et les archéologues trouveront sans doute que M. de Morgan a sacrifié beaucoup à la géométrie. Il est vrai que les monuments des couches supérieures doivent disparaître pour que ceux des couches inférieures puissent être atteints; mais on comprend difficilement qu'un fouilleur les rase avant de les avoir complètement dégagés et étudiés dans leur ensemble : il est plus d'un problème qu'une photographie et une tranche de plan ne sauraient résoudre. Si la tranchée en gradins impose ce sacrifice, c'est seulement une raison de plus pour regretter que M. de Morgan ait préféré ce système à celui de l'enlèvement des terres par couches horizontales sur

[1] *La délégation en Perse du Ministère de l'instruction publique, 1897 à 1902.* Paris, 1902, p. 37.

toute l'étendue du *tell*. C'est la marche qui a été suivie à *Tell-el-Hesy*, en Palestine, et je n'en vois pas de plus rationnelle, ni de plus favorable à l'étude méthodique d'une ruine où sont enchevêtrées des constructions en briques, souvent fort difficiles à reconnaître et à suivre. Les premiers coups de pioche seraient peu productifs, puisqu'ils porteraient exclusivement sur les débris de basse époque, mais la fouille aurait une réelle valeur archéologique, et serait autre chose qu'une recherche de pièces de musée. Enfin il semblerait assez naturel qu'un assyriologue, capable de dater et d'interpréter sommairement les textes découverts, assistât sans cesse les ingénieurs dans leurs recherches, et les mît à même de profiter des indications que ces textes peuvent fournir pour la conduite des travaux. Ses connaissances seraient le meilleur complément à l'habileté de M. de Morgan, et contribueraient utilement à garantir la valeur scientifique des fouilles.

Les fouilles entreprises à Babylone en 1899 par l'*Orient-Gesellschaft* se poursuivent activement sous la direction de M. Koldewey. La société a eu l'heureuse idée, que je voudrais voir appliquée aux fouilles françaises de *Tellôḥ* et de Suse, de publier plusieurs fois par an des *Mittheilungen* qui permettent au public savant de suivre les travaux exécutés et de prendre sommairement connaissance des principaux monuments, avant la publication définitive qu'une foule de raisons forcent souvent d'ajourner. Les fascicules 16 à 20, parus en 1903, nous apprennent

que le sultan a autorisé l'envoi à Berlin des briques émaillées, à reliefs, trouvées antérieurement. A Babylone, dans le *tell* appelé *Kaṣr*, la porte d'*Ištar* a été dégagée. C'est une porte double, du type de celles que Place a étudiées à *Ḫorsâbâd*, et que l'on retrouve également à *Zenjirli*. De chaque côté de la porte monumentale se trouve une entrée secondaire, dont la présence s'explique par ce fait que l'entrée principale donne accès seulement sur la voie processionnelle appelée *Aïbur-šabu*, qui est longée sur une longueur de 130 mètres par deux murs partant de la face antérieure de la porte. D'après les calculs de M. Koldewey, la porte était décorée d'au moins 495 figures d'animaux (dragons et taureaux), dont une partie en relief; 152 figures ont été trouvées en place. L'invention du décor en relief émaillé daterait de Nabuchodonosor. Les dernières découvertes ont donné lieu à une longue discussion entre MM. Koldewey et Delitzsch, au sujet des murs *Imgur-Bêl* et *Nimitti-Bêl*, qui, suivant M. Delitzsch, entouraient toute la ville.

Les recherches de la mission allemande ne se sont pas bornées à Babylone. M. Andrae a visité *Tell-Îd; J̌ôḫa*, où il a remarqué des briques à angle rentrant semblables à celles que M. de Morgan a trouvées à Suse, des fragments de diorite, dont un avec inscription, et des briques plan-convexes qui sont un signe de l'antiquité des constructions; *Farwe; Hamâm; Bismaya*, où il a trouvé plusieurs tablettes; *Hêtime; J̌idr*, où il a trouvé des coupes sépulchrales; *Dabâ'i*,

Abu-Grûf et *Menedir*, dont les ruines sont d'époque sassanide. Il a fouillé pendant cinq mois à *Fara*, où il a trouvé un grand nombre de tombeaux dont il décrit le mobilier (pots de fard, etc.); il en a rapporté des vases à reliefs (animaux et hommes) et des fragments de sculpture. Il a remarqué que les incendies laissent sur la terre des traces noires ou rouges qui signalent les ruines des maisons et, du même coup, les endroits où l'on a le plus de chances de découvrir des tablettes. — *Abû Ḥatab*, fouillé pendant trente-trois jours, a donné peu de résultats; les ruines sont certainement plus récentes que celles de *Fara* : on n'y trouve pas la brique plan-convexe.

En Assyrie même, M. Koldewey a installé un chantier depuis le 23 septembre 1903, à *Ḳal'at-Širgat*, l'antique *Ašur;* il annonce la découverte de briques d'*Adad-Nirâri* (trois types), Salmanasar et *Ašur-nâṣir-apal*, de dalles émaillées de ce dernier roi, qui lui font croire qu'il a découvert un de ses palais, de vases d'albâtre au nom d'Asarhaddon, dont l'un porte une inscription rappelant qu'il a été enlevé au palais d'*Abdimilkut*, roi de Sidon (676 av. J.-C.). Les briques d'un canal construit par *Erišum* nous apprennent que ce roi est fils d'*Ilušuma*, dont le nom reparaît pour la première fois dans l'histoire.

GRAMMAIRE ET LEXICOGRAPHIE.

C. Brockelmann. *Die Femininendung* t *im Semitischen : gelesen in der Sitzung der orientalisch-sprachwissenschaftlichen Sektion der schlesischen Gesellschaft vom 26 Februar 1903.* —

C. HOLZHEY. *Herkunft und Bedeutung der Endvokale* u, i, a *beim assyrischen Nomen und Verbum : Z.D.M.G.*, t. LVII, pp. 751-765. — P. LEANDER. *Ueber die sumerischen Lehnwörter im Assyrischen. Akademische Abhandlung. Upsala Universitäts Årsskrift.* Upsala; in-8°. — F. MARTIN. *Notes lexicographiques : Recueil de travaux*, t. XXV, pp. 225-230. — B. MEISSNER. *Lexicographische Studien, Z.A.*, t. XVII, pp. 239-250. — D. H. MÜLLER. *Zur Syntax von Istars Höllenfahrt. Wiener Zeitschrift f. d. Kunde d. Morgenlandes*, t. XVII, pp. 331-336. — *Die Wortfolge bei Ḫammurabi und die sumerische Frage*, ibid., pp. 337-342. — W. MUSS-ARNOLDT. *Assyrisch-englisch-deutsches Handwörterbuch*, 13e Lieferung. Berlin; in-8°. — H. PICK. *Talmudische Glossen zu Delitzschs Assyrischem Handwörterbuch. Inaugural Dissertation.* Berlin, 33 pages in-8°. — J. D. PRINCE. *The first and second persons in Sumerian. The American Journal of Semitic languages and literatures*, vol. XIX, pp. 203-227. — A. UNGNAD. *Zur Syntax der Gesetze Hammurabis, Z.A.*, t. XVII, pp. 353-378. — C. VIROLLEAUD. *Premier supplément à la liste des signes cunéiformes de Brünnow.* Paris, in-4°.

La seule contribution à l'étude de la grammaire sumérienne que nous ait apportée l'année 1903 est un article de M. Prince sur la première et la seconde personnes en sumérien. Le mécanisme des préfixes et des suffixes qui se joignent au radical verbal pour former la « conjugaison » est encore très mal connu : même la valeur propre de chacun de ces éléments n'est pas toujours déterminée. Il semble que la préface naturelle d'une étude sur « la manière d'exprimer la première et la seconde personnes » eût été la recherche des éléments qui ont réellement un sens personnel. M. Prince est parti de cette idée que le

premier des préfixes verbaux indique la personne, mais rien n'est moins sûr : par exemple, il est au contraire très certain que le préfixe ḪE indique exclusivement l'optatif. Le prendre comme indice personnel, c'est commettre la même erreur que si, dans « que j'aime », « que tu aimes », etc. on faisait de « que » un pronom. On constaterait alors que le préfixe de la première personne est aussi celui de la deuxième et de la troisième. C'est ce que M. Prince n'a pas manqué de faire, et cela même aurait dû lui faire comprendre le vice initial de sa méthode. Sur un point de détail, M. Prince commet une erreur précieuse, car elle me suggère l'explication véritable d'un fait grammatical méconnu jusqu'à ce jour. Rapprochant (p. 208) ZA-A-KIT « de toi » de ZA-A-𒃶 (même sens), il suppose que 𒃶 est une faute pour KIT. Or 𒃶 s'échange très régulièrement avec KIT, indice du génitif : dans la « colophon-line » des tablettes magiques, on trouve tantôt ENIM-ENIM-MA UTUK ḪUL-A-𒃶, tantôt UTUK ḪUL-A-KIT, et deux copies d'un même texte[1] portent chacune une des deux leçons, dont l'équivalence absolue est ainsi démontrée. Il en résulte : 1° que 𒃶 est une postposition du génitif; 2° qu'il doit se lire ḪE et non KAN, comme on l'a fait jusqu'à présent; 3° que la postposition du génitif lue KIT par M. Prince doit sûrement se lire GE, comme l'avaient déjà supposé les sumérologues; 4° que le ḫ n'a pas en sumérien comme en assyrien la valeur d'un خ, car on ne concevrait pas son

[1] *Cuneiform texts from Bab. tablets*, XVI, 6, 229, et XVII, 48, 229.

échange avec *g*. Ce dernier fait, dont on avait déjà d'autres indices, ruine absolument l'argument qu'on a voulu tirer de la prétendue identité du matériel phonétique sumérien et assyrien, en faveur de l'origine sémitique du syllabaire.

La grammaire des langues sémitiques en est encore à l'état descriptif : elle enregistre et catalogue les formes, mais les explique rarement. Aussi faut-il accueillir avec faveur la monographie où M. Holzhey a essayé de retrouver l'origine des terminaisons *a*, *i*, *u* en assyrien. Il fait un large emploi de la méthode comparative et, malgré son titre modeste, son travail dépasse le cadre d'une simple étude de grammaire assyrienne. Après avoir constaté que les désinences nominales *u*, *i*, *a* ne sont pas à proprement parler des désinences casuelles, que leur attribution respective au nominatif, au génitif et à l'accusatif est relativement récente, bien loin que la confusion des cas soit la marque d'une corruption de la langue, il entreprend de montrer que ces désinences sont en assyrien les restes de trois déterminatifs équivalents, *hu*, *hi*, *ha*. Ces déterminatifs, il les retrouve, *hu* dans l'hébreu הוּא, l'arabe هُوَ, l'araméen הוא et ܗܘ, et l'éthiopien ው; *hi*, dans l'hébreu מִי, l'éthiopien ዚ, l'arabe ذَاه, ٱلَّذِي, etc., l'araméen דִּי, etc.; *ha*, dans l'arabe هَذَا, هَذِهِ, etc., l'hébreu הַהוּא, הַהִיא, etc., le syriaque ܗܳܢܳܐ, ܗܳܘ, etc. L'état emphatique de l'araméen montre aussi que la terminaison *a* est le reste d'un déterminatif *ha* postposé. La comparaison

justifie une explication analogue des terminaisons *i* et *u*. Enfin le fait que les noms propres assyriens sont dépourvus de terminaison, comme ils le seraient d'article; que l'état construit, marqué en hébreu par la suppression de l'article : בַּת הַמֶּלֶךְ, est marqué en syriaque et en assyrien par la suppression de la terminaison : ܟܢܫ ܡܠܟܐ, *puḫur ilâni*, confirme la théorie au point de vue syntactique. La même méthode est employée et la même vérification obtenue pour les terminaisons verbales.

M. Brockelmann a cherché à déterminer la loi d'après laquelle, en sémitique, la voyelle de la terminaison *at* du féminin est syncopée. C'est pour lui un cas particulier d'une loi générale qu'il formule ainsi : Une voyelle brève, dans une syllabe ouverte qui n'a pas le ton, et immédiatement après une syllabe ouverte à voyelle brève portant un accent principal ou secondaire, tombe. Je crois que, pour l'assyrien tout au moins, il faudrait aussi tenir compte, comme je l'ai fait[1], de la nature des consonnes de la racine. Il me paraît difficile d'expliquer l'absence de désinence dans les noms propres par l'influence du vocatif, et je préfère la théorie de M. Holzhey, à laquelle je faisais allusion plus haut.

La syntaxe assyrienne, trop peu connue jusqu'à ce jour, a été étudiée par MM. Ungnad et D. H. Müller à propos du code de *Ḫammurabi*. M. Müller a fait suivre sa traduction (voir plus bas) de quelques

[1] Scheil et Fossey, *Grammaire assyrienne*, 1901, p. 13-15.

remarques grammaticales dont les plus importantes portent sur les particules *u* et *ma*. *U* ne signifie pas simplement « et », mais très souvent marque une gradation qu'il faudrait rendre en français par « de plus, aussi ». *Ma* n'est pas une simple copule, mais marque une véritable coordination et doit se rendre, suivant les cas, par « après que, tant que », etc. Le fait se vérifie également dans la *Descente d'Ištar aux enfers*, et on peut le considérer comme acquis. Il n'en est pas de même de la théorie suivant laquelle *ma* serait l'équivalent du sumérien [cuneiform] U ou ŠA. S'il est vrai que MU-UN-NI-GU est rendu par *ḳibišu*, et U-MU-UN-NI-GU par *ḳibiša-ma*, cet unique exemple est d'autant moins concluant que, dans un grand nombre de cas, nous trouvons *ma* en assyrien, sans que le texte sumérien présente aucune trace de U. Au contraire, il est remarquable que toutes les formes verbales sumériennes commençant par [cuneiform] ou 𒌋 sont rendues en assyrien par des impératifs ou des optatifs, et je suis très tenté de voir dans la voyelle U le préfixe sumérien de l'impératif. — M. Ungnad a consacré à la syntaxe du code de *Ḥammurabi* une étude spéciale, dont la première partie seulement a paru en 1903. Il corrige sur beaucoup de points la transcription du P. Scheil, à laquelle, dit-il, « on ne peut pas s'en tenir ». Et, de fait, ses corrections, d'ailleurs indiscutables, se justifient par la régularité qu'elles font apparaître dans la syntaxe, par exemple dans l'emploi ou l'omission de la terminaison propre aux verbes compris dans une proposition subordonnée.

M. Ungnad a expliqué très ingénieusement une exception apparente que ses devanciers avaient simplement constatée. Après *šumma* « si, lorsque », le verbe a la même forme (sans le prolongement *u*) que dans une proposition principale; c'est que *šumma* n'est pas une véritable conjonction, mais une forme de l'intensif de שים « poser, supposer », et l'on doit traduire littéralement : « supposé (*šumma*) : un homme a volé et a été pris; cet homme sera tué ». Le verbe « a volé » (*iḫbut*) n'appartient donc pas à une proposition subordonnée, et il est très naturel qu'il ne reçoive pas la terminaison *u*. Une étude attentive de l'emploi des temps a permis aussi à M. Ungnad de rectifier sur beaucoup de points la première traduction.

Reprenant la série de ses études lexicographiques interrompues depuis tantôt huit ans, M. B. Meissner s'est attaqué aux mots *erikku*, *ḫalḫallatu*, *dikû* et *dakû*, *pilurtu*. Il me paraît avoir démontré qu'ils signifient respectivement « chariot, anneau pour le pied (fussring), enlever (les terres, les gravats), sceau ». Il est très probable que *ḫalḫallatu* a en outre le sens de « double flûte », et *pilurtu* celui de « verre ». M. Meissner rapproche ce dernier mot du sanscrit *vaiḍûrya* (prâcrit *veralia*, pâli *veḷuriya*, grec *βήρυλλος*, syriaque *belarô*), béryl. Si ce curieux rapprochement était confirmé (et il n'a rien d'invraisemblable), il serait un témoignage important des rapports commerciaux entre l'Assyrie et l'Inde.— M. Martin a discuté le sens des mots *ḫulu*, *ilku*, *maškinu*, *aḫu*, qu'il traduit « chemin, corvée, serf, bras ». Je doute qu'il réussisse

à faire prévaloir pour *muškinu* (code de *Ḫammurabi*) l'acception de « serf » : l'argument tiré du sumérien MAŠ-EN-KAK, qui signifierait « homme à demi libre » (MAŠ = $\frac{1}{2}$), est particulièrement faible. — Dans sa dissertation inaugurale, M. Pick a montré l'importance du Talmud pour la connaissance du lexique assyrien et donné les premières pages d'un travail où il se propose d'expliquer par l'hébreu talmudique un grand nombre de mots assyriens de sens encore mal défini. — Les progrès incessants de la lexicographie assyrienne, et la multiplicité des travaux qui contribuent à en éclaircir les innombrables problèmes, ont suggéré à M. Muss-Arnoldt l'idée d'entreprendre un nouveau dictionnaire. Ce travail, dont la publication se poursuit depuis 1896, approche de sa fin : la treizième livraison se termine avec le mot *parâsu*. On y trouve un grand nombre d'articles nouveaux et d'additions aux articles déjà traités dans le dictionnaire de Delitzsch. M. Muss-Arnoldt renvoie, pour chaque mot, et avec une information très sûre, aux travaux de ses prédécesseurs, ce qui est particulièrement utile pour une langue encore mal connue, et où il faut à tout moment pouvoir contrôler les hypothèses qui paraissent les plus solidement assises. Ce dictionnaire sera donc, une fois terminé, l'instrument indispensable à tous les chercheurs. Je regrette d'autant plus vivement qu'on l'ait bien inutilement alourdi en donnant une double traduction, anglaise et allemande. Le système de transcription diffère de celui qui est adopté com-

munément en Europe. Aucune transcription n'est parfaite, et la meilleure est évidemment celle qui est la plus répandue : l'innovation, sur ce point, ne peut offrir que des inconvénients, quand bien même elle prétendrait à plus de fidélité, ce qui ne peut être le cas pour la substitution de χ à *ḫ* dans la transcription de خ. Au reste, ce sont là critiques de détail, et qui ne doivent pas me faire oublier l'excellence de l'exécution typographique, capitale dans un ouvrage de ce genre.

Le dictionnaire suméro-assyrien que Brünnow a donné en 1889 sous le titre trop modeste de *Classified list of cuneiform ideographs*, devrait être refait et augmenté du dépouillement de tous les textes bilingues publiés depuis son apparition. En attendant, M. Virolleaud a eu la bonne idée de donner une première contribution à ce travail en publiant le dépouillement lexicographique des hymnes bilingues éditées jadis par Reisner. Il faut espérer que ce « premier supplément » sera suivi de plusieurs autres, et c'est pourquoi je signalerai à l'auteur quelques lacunes. Son analyse n'est pas toujours poussée assez loin : ainsi, le complexe IM-SA, qui figure dans une phrase citée sous le numéro 10815[1], devrait être cité au numéro 8415 avec la traduction *u-pi-e*. Surtout, j'aurais voulu trouver, comme dans l'ouvrage qui lui a servi de modèle, une liste des préfixes et des suffixes verbaux, et une table des mots assyriens constituant la contre-partie du premier travail, c'est-à-dire un lexique assyro-sumérien. Toutes ces tables

sont indispensables à l'étude encore si incomplète de la morphologie et du lexique sumériens. — On a depuis longtemps reconnu que le lexique assyrien contient un grand nombre de mots qui ne se rattachent à aucune racine sémitique et sont manifestement empruntés au sumérien. M. Pontus Leander a cherché à dresser la liste de ces mots et à déduire les lois suivant lesquelles les mots sumériens se sont altérés en passant dans l'usage assyrien. Sa liste ne compte que 240 numéros, car il n'a voulu garder que les mots dont l'origine sumérienne est sûre, et le seul fait qu'un mot inconnu aux langues sémitiques se trouve à la fois en assyrien et en sumérien n'est pas à lui seul une garantie suffisante de son origine sumérienne, puisque les deux langues se sont fait réciproquement des emprunts et que les langues d'une même famille ont toutes leurs idiotismes. Il serait intéressant de déterminer à quelle époque remontent les emprunts de l'assyrien au sumérien; mais on peut seulement admettre, sans l'affirmer, que certains emprunts sont antérieurs à la séparation du sumérien en deux dialectes, l'EME-KU et l'EME-SAL. L'étude des altérations phonétiques subies par les mots empruntés n'aura pas seulement pour résultat de faciliter à l'avenir de nouvelles recherches sur les emprunts; elle donne déjà lieu à d'intéressantes constatations. Ainsi le prétendu sémitisme LA (négation) relevé en sumérien est en réalité une forme dérivée de NU sous l'influence d'une labiale suivante. Quelquefois, ce passage de N à L n'est attesté que par

la forme assyrienne du mot sumérien : IDIGNA « le Tigre », est devenu en assyrien *Idiḳlat* ou *Diḳlat;* NUBANDA a donné *laputtû.*

Au point de vue de la syntaxe comparée, M. D. H. Müller a remarqué que le code de *Ḫammurabi* présente une construction stéréotypée qui n'est nullement sémitique : sujet, régime, adverbe, verbe. En dehors des textes assyriens, cette construction ne se trouve que dans le livre de Daniel, et l'on sait ce que ce livre doit à l'influence babylonienne. Chose plus frappante encore, cette particularité syntactique se rencontre dans les lettres d'El-Amarna écrites en Babylonie, mais non dans celles qui viennent d'Égypte ou de Canaan.

LITTÉRATURE.

a. HISTORIQUE.

F. THUREAU-DANGIN. *Le cylindre A de Gudea : Z. A.*, t. XVII, pp. 203-208. — F. H. WEISSBACH. *Babylonische Miscellen mit einem Lichtdruck, drei Figuren im Text und 15 autographischen Tafeln : Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft*, IV. Leipzig; in-fol. — P. TOSCANE. *Inscriptions cunéiformes archaïques du Musée du Louvre : Les Cônes d'Urukagina. Cône A.* Paris; in-4°.

M. Toscane a réuni d'excellentes copies des inscriptions votives d'*Urukagina*, trois cônes ou clous d'argile, malheureusement très mutilés. Une comparaison attentive des trois rédactions, identiques en beaucoup de points, lui a permis de faire un grand

nombre de restitutions qu'il a données en marge du texte. — M. Thureau-Dangin, continuant son étude du cylindre A de Gudea, a traduit les colonnes 12 à 19, qui contiennent le récit des préparatifs de la construction du temple. Ces préparatifs comportent, suivant lui : « 1° la purification de la ville, 2° la réunion des matériaux, 3° la fabrication et la mise en place de la première brique. Le récit est coupé par une sorte de longue parenthèse où sont énumérées les donations attribuées par *Gudea* au dieu *Ningirsu* et aux déesses *Ninâ* et *Ištar*. » — Le troisième fascicule de la publication des fouilles allemandes de Babylone est dû à M. Weissbach. Les précédents étaient de Delitzsch et de Koldewey. Remarquons à ce propos que les Allemands ont évité le système du monopole adopté chez nous, et qui aboutit forcément soit à des retards démesurés, soit à la publication hâtive de textes à peine dégrossis, sans commentaire d'aucune sorte. La plus grande partie des textes publiés, avec un soin irréprochable, par M. Weissbach, présente un intérêt historique. Ce sont : I, Un clou en argile de *Sin-magir*, roi d'*Isin*, dont le nom reparaît pour la première fois dans l'histoire. II, Une masse d'armes en marbre, de *Melišiḫu*. Ce roi, qui se donne comme le fils de *Kurigalzu*, est donc différent du *Melišiḫu*, fils d'*Adad-nâdin-aḫê*, que nous connaissions déjà, et lui est antérieur, puisque, dans les douze derniers noms de la troisième dynastie (cassite) nous ne trouvons pas d'autre *Melišiḫu*. III, Une masse d'armes en diorite ([aban] *šu-u*) d'*Ulabarariaš*, fils de

Burnaburariaš, roi du pays de la mer. IV, Un bas-relief avec inscription, de *Samaš-reš-uṣur*, qui nous donne des représentations, authentiquées par des légendes, d'*Adad*, les deux mains armées du foudre, et d'*Ištar* armée de l'arc; la mythologie figurée de l'Assyro-Babylonie est encore si peu connue, que ce document sera accueilli avec intérêt. Le texte, néo-babylonien, nous apprend que *Samaš-reš-uṣur*, préfet (*šaknu*) de *Suḫi* et de *Maer*, pays d'ailleurs inconnu, a réprimé une révolte des *Tu'mâna*, et remis en état le canal de *Suḫi*, où il a pu naviguer sur un bateau de 25 aunes. V, Un nouvel exemplaire, sur granit, d'une inscription déjà connue d'*Adad-Nirâri* II (cf. *Z.A.*, II, 310). VI et VII, Deux cylindres en lapis-lazuli ([abnu] ZA-GIN *ib-bi*) de *Marduk-nâdin-šum* et d'*Ašur-aḫê-iddin*, avec des représentations intéressantes de *Marduk* et d'*Adad*. VIII, Un cylindre d'*Ašur-bâni-apal*, qui mentionne ses travaux à l'*Ešagila* et à l'*Emaḫ*. IX, Un barillet de *Nabû-apal-uṣur*, qui construisit l'*Epatutila*, et chassa les Assyriens du pays d'*Akkad*. X, Un fragment, sur dolérite, du texte assyrien de l'inscription de *Behistûn*, complétant sur quelques points ce texte mutilé. XVI, Un texte portant livraison de farine, du 6 *Tebeṭ* au 8 *Šabaṭ* de la première année (*šanat reš šarrûti*) de Darius, d'où il résulterait, suivant M. Weissbach, que le siège de Babylone n'a pas pu durer vingt mois, comme le dit Hérodote (III, 150), mais seulement quelques jours. Dès que Darius eut tué Gaumatâs (10 *Bajayadiš* = *Tišri* ou Marcheswan), il courut en Babylonie. Le faux Nabuchodonosor

marcha contre lui et se fit battre le 26 Kislev. Six jours après, le 2 Tebeṭ, eut lieu la bataille de *Zazannu*, à la suite de laquelle le faux Nabuchodonosor se réfugia dans Babylone. Or il résulte déjà de documents privés que le siège de Babylone n'a pas duré plus de six mois. Puisque Darius était déjà roi le 6 *Tebeṭ*, il n'a même duré que quelques jours. — Pour les numéros XI-XV et XVII, voir p. 264, 264, 279.

b. DIVINATOIRE.

J. HUNGER. *Becherwahrsagung bei den Babyloniern nach zwei Keilschriftexten aus der Hammurabi-Zeit : Leipziger semitistische Studien.* I, 1, Leipzig; in-8°. — C. VIROLLEAUD. *Études sur la divination chaldéenne :* 1re partie, séries *ʿalu* et *ʿmarṣu*. Poitiers, in-4°. — *L'astrologie chaldéenne*, fasc. 5, 6, 7, 8, Paris; in-4°. — *Fragments de textes divinatoires assyriens du Musée Britannique.* Londres; in-8°.

L'étude de la divination chez les Chaldéens, fondée par Lenormant en 1875, avait été presque complètement délaissée par ses successeurs. Un recueil de *Documents relatifs aux présages*, publié par Boissier, sans traduction, un recueil de textes astrologiques, publié par Craig, également sans traduction, un choix de consultations astrologiques, traduites et commentées par Thompson, sont à peu près tout ce que ces dernières années avaient vu paraître. M. Hunger est, autant que je sais, le premier qui ait abordé l'étude méthodique de la lékanomancie. Les deux textes qu'il a traduits et commentés ont été publiés en 1898, dans les fascicules III et IV des

Cuneiform Texts from Babylonian tablets in the British Museum. Ils traitent de la divination par la manière dont se comporte l'huile jetée dans l'eau, ou, plus rarement, l'eau jetée dans l'huile. Par exemple, lorsque l'huile se partage en deux, le malade meurt, l'armée en campagne ne revient pas. L'huile prend-elle le côté droit de la coupe, le malade guérit; forme-t-elle deux bulles d'égale grosseur, le malade guérit, l'armée en campagne revient sans butin; l'une des bulles est-elle plus grosse que l'autre, le malade guérira, la campagne de l'armée sera pénible. Les cent trente-neuf articles (72 + 67) contenus dans les deux tablettes n'ont pas tous été éclaircis complètement; mais personne ne fera un grief à l'auteur de n'avoir pas résolu des problèmes de lexicographie pour lesquels nous n'avons pas encore de matériaux suffisants. M. Hunger a attribué les deux textes à l'époque de *Ḫammurabi*, pour des raisons paléographiques et grammaticales qui paraissent décisives. Ainsi se confirme une fois de plus le fait que les textes analogues, retrouvés dans la bibliothèque d'*Ašur-bâni-apal*, sont des copies d'originaux babyloniens beaucoup plus anciens. — M. Virolleaud a commencé presque en même temps deux séries de publications relatives l'une à l'astrologie chaldéenne, l'autre à la divination en général. Les transcriptions seules ont paru jusqu'à ce jour. J'attendrai que ces publications soient achevées pour en parler plus longuement. Je remarquerai seulement que M. Virolleaud a pour la première fois classé méthodiquement

des fragments publiés par Craig et Boissier, et je lui réclamerai en même temps le fac-similé des textes nouveaux qu'il a copiés au British Museum et dont il semble disposé à nous donner seulement la transcription : il est indispensable qu'une transcription puisse à tout moment être vérifiée, surtout lorsque la rédaction est en grande partie idéographique.

c. MAGIQUE.

Cuneiform texts from Babylonian tablets in the British Museum, parts XVI-XVII. London; in-4°. — R. C. Thompson. *The devils and evil spirits of Babylonia, being Babylonian and Assyrian incantations... translated from the original cuneiform texts, with transliterations, vocabulary, notes*, etc., vol. I. London; in-8°.

Les deux derniers fascicules de la publication du Musée Britannique représentent une importante contribution à l'étude de la magie assyrienne. Les tablettes troisième et quatrième de la série des *utukku* méchants, quatre tablettes, non numérotées, de la même série et d'une série analogue, les tablettes troisième et onzième, et de nombreux fragments de la série des *ašakku* douloureux, plusieurs tablettes de la série du « mal de tête », la curieuse légende du ver, cause du mal de dents, enfin d'importantes additions aux tablettes déjà connues sont publiées pour la première fois, avec un soin digne des précédents fascicules. M. Thompson, auteur des copies, a donné une transcription et une traduction de ces textes. Grâce à la version assyrienne qui l'accompagne dans

la tablette IV des *utukku* méchants, il a pu traduire correctement un passage de la tablette V (IV R 1 *a* 51-*b* 2), écrit uniquement en sumérien, et sur lequel nous nous étions tous trompés. Sur un certain nombre de points, que j'ai relevés ailleurs, il me semble que les traductions de M. Thompson doivent être modifiées. Qu'il me suffise ici de signaler une tendance trop marquée à recourir au syriaque pour expliquer les termes difficiles, ou même des barbarismes qu'une correction fort simple, et garantie par la version sumérienne, ferait disparaître. Dans l'introduction qui précède le premier volume, et qui est consacrée à une étude de la démonologie assyrienne, je signalerai une réfutation de l'opinion suivant laquelle le texte IV R 15 * *b* 52 contiendrait une allusion au jardin d'Eden. Le *kiškanû*, où l'on avait voulu reconnaître l'arbre de vie, serait tout simplement l'*astragalus gummifer* qui fournit la gomme adragante. — Le n° XIV des *Miscellen* de M. Weissbach (voir p. 259) donne d'utiles additions au texte magique IV R 56 n° 1 (les sept noms de la *Labartu*).

d. RELIGIEUSE.

F. Martin. *Textes religieux, assyriens et babyloniens : transcription, traduction et commentaire.* Paris; in-8°. — J. D. Prince. *The Hymn to Bêlit, K. 257* (ASKT 126-131). *Journal of the American Oriental Society,* vol. XXIV, p. 103-128.

L'hymne à *Bêlit* dont M. Prince a donné une traduction est un intéressant spécimen de cette litté-

rature liturgique pour laquelle le dialecte EME-SAL est de préférence employé. Il est difficile de croire que ce morceau soit de basse époque, et soit l'œuvre de Sémites pour lesquels le sumérien aurait été une langue morte : la traduction interlinéaire assyrienne qui est jointe à la copie que nous possédons doit, au contraire, dater d'une époque où la connaissance du sumérien commençait à se perdre, car en certains endroits (49-50) le scribe, incapable de se décider entre plusieurs traductions possibles, les a toutes données. Ligne 23, je crois que ^{ilu} *En-lil anaku ša* ^{ilu} *Nin-lil* n'est un non-sens que si on admet la traduction de M. Prince : « *I am En-lil of Nin-lil.* » *Ša* me paraît être ici le relatif et non la préposition, et il faut traduire : « Je suis *En-lil* qui est (aussi) *Nin-lil.* » Cette ligne, ainsi entendue, est alors en parfaite harmonie avec la seconde traduction proposée par le scribe assyrien : « Je suis *En-lil* et aussi *Nin-lil.* » J'insiste sur ce point, parce qu'il permet d'établir le caractère hermaphrodite de la divinité célébrée par l'hymne. M. Prince, qui a justement remarqué ce caractère, aurait pu rapprocher dece passage le texte IV R 1 *b* 25-28 où un dieu est appelé « père et mère de *Bél* », et une déesse « père et mère de *Bélit* ».

Les textes religieux traduits par M. Martin sont d'espèces assez variées. On y trouve des hymnes, des prières, des consultations d'oracles, des dédicaces, des psaumes, des litanies, des rituels, des incantations. A ces « morceaux choisis » on préfère aujourd'hui des séries de textes du même ordre, qui

forment des publications plus monotones, il est vrai, mais dont les différentes parties s'éclairent réciproquement. M. Martin, en se faisant le traducteur des textes copiés par Craig, a hérité d'un état de choses dont il n'est pas responsable et il vaut mieux certainement que le recueil de Craig, bien qu'il ait été composé sans méthode, soit maintenant à la portée des historiens de la religion assyrienne : or un certain nombre de pièces seulement avaient été traduites par Tallquist, Knudtzon et Zimmern les avec séries auxquelles elles se rattachent. J'ai noté au passage quelques points sur lesquels l'interprétation de M. Martin me paraît discutable. *Ammea ša* (n° IV) ne peut guère signifier « celle qui », que *ša* signifierait à lui seul; venant après *pîka*, *pîia*, *ammeu* me paraît devoir se rapporter à la racine אמה « parler », d'où est tiré le mot *amatu* « parole ». Le rapprochement de *kinṣie* avec l'arabe قميص est bien risqué, car il n'est pas impossible que l'arabe *ḳamis* vienne du latin *camisia*. Page 48, *ina AG-AG-ṭe-e* doit se lire *ina kikiṭṭê*. Le n° XVIII n'est pas un hymne, mais une dédicace, tout à fait comparable au n° VII. Page 254, au lieu de *akâla* NI-DE-A, il faut lire *miris*. Page 273, à propos de la locution *riksa tarakkas*, M. Martin n'a pas vu qu'elle signifie « faire un sacrifice », parce que le sacrifice établit un lien sacré entre l'homme et la divinité.

La reconstruction d'un temple ne se faisait pas au hasard : elle s'accompagnait de cérémonies fixées rigoureusement par un rituel dont un fragment a

été publié par M. Weissbach (*Miscellen*, n° XII, voir plus haut, p. 259). Dans un mois et à un jour favorables, on fait un sacrifice à *Ea* et à *Marduk;* le prêtre récite un psaume de pénitence et le chantre dit une lamentation. On installe trois sacrifices pour *Ea*, *Samaš* et *Marduk*, etc., et l'on récite une cosmogonie, malheureusement mutilée, mais qui devait se terminer par l'histoire de la construction du premier temple. Un hymne à *Marduk* (*ibid.*, n° XIII) complète presque totalement le texte publié dans IV R 18 n° 2.

e. MYTHOLOGIQUE.

F. HROZNY. *Sumerisch-babylonische Mythen von dem Gotte Ninrag, herausgegeben, umschrieben, übersetzt und erklärt, mit 13 autographierten Tafeln : Mitteilungen der vorderasiatischen Gesellschaft*. Berlin; in-8°.

Notre connaissance de la mythologie assyro-babylonienne est encore si incomplète qu'il faut se réjouir de toute publication nouvelle, si incomplet que soit le texte qui en fait l'objet. M. Hrozny a réuni trois sortes de textes mythologiques relatifs à *Ninib*. Les deux premiers groupes appartiennent à la série ANA-GIM GIM-MA (fragments de quatre tablettes) et à la série LUGAL-E UD MELAMA-BI NIR-GAL dont nous possédons les tablettes VI et XII, et divers fragments dont il est impossible de déterminer la place précise. La série ANA-GIM était complètement inédite, sauf la deuxième et la troisième tablettes (publiées dans II R 19 n°s 1 et 2); les tablettes XI et XII de

la série Lugal-e avaient été publiées (IV R 13, n° 1, et Abel-Winckler, *Keilschrifttexte*, p. 60), sous la fausse dénomination d'hymnes à *Ninib*, et n'avaient jamais été traduites. Les parties conservées du premier mythe nous décrivent la colère de *Ninib* et les efforts de *Nuzku* pour la calmer. *Ninib* répond en énumérant les armes dont il dispose. *Ninkarnunna* intervient à son tour et lui conseille d'aller redire à son épouse les bonnes paroles du roi (rapportées sans doute dans une tablette précédente). *Ninib* suit cet avis. Le sens de ce mythe incomplet nous échappe. Peut-être fait-il allusion à la force destructrice du soleil et devait-il être récité dans quelque cérémonie magique destinée à en conjurer les effets. M. Hrozny y a vu une allusion au cours du soleil : « *Nuzku*, la nouvelle lune rencontre d'abord *Ninib* : le soleil paraît à l'horizon. La réponse belliqueuse de *Ninib* au discours de *Nuzku* représente le passage du soleil au zénith. La fin du discours de Ninib est plus conciliante : le soleil commence déjà à descendre. Au moment où *Ninkarnunna* (= Iris) parle à *Ninib*, le soleil doit déjà être à moins de 42° au-dessus de l'horizon, car on sait que l'arc-en-ciel ne peut se former que lorsque la hauteur du soleil au-dessus de l'horizon est inférieure à 42°. Enfin l'entrée paisible de *Ninib* dans l'*Ešumedu*, chez sa femme, est une paraphrase du coucher du soleil ». M. Hrozny a essayé de démontrer que le dieu, dont le nom est lu provisoirement *Nin-ib*, s'appelait *Nin-rag*. Sa démonstration me paraît très précaire, et du même coup les rapproche-

ments qu'il a proposés avec le *Nerigh* mandaïte, le *Mirriḫ* arabe, et le *Nisrok* assyrien mentionné au IIe livre des Rois (19, 37). Il n'est nullement évident que [cuneiform], le premier élément du nom, ne puisse se lire que NIN, puisque dans [cuneiform]-KI-GAL il se lit EREŠ, et d'autre part le passage de URAŠ, seule lecture certaine de ([cuneiform]) [cuneiform], à RAG, ne se fait pas sans difficulté. J'aime mieux la définition que M. Hrozny propose pour les *Anunnaki* et les *Igigi*, ces divinités si souvent nommées et si mal connues : les premiers seraient les nuées chargées de pluie, qui embrassent la terre ; les seconds les nuées légères, aériennes, qui n'ont aucun contact avec la terre : *ilâni rabûti* *ilâni* *Igigu ša šamê* *ilâni* *Annunnaku ša irṣiti* (IV R 45, 30). L'explication des mots *Ešara* et *Ekur* me paraît aussi très heureuse : l'*Ešara* est l'univers, le κόσμος, l'ensemble formé par le ciel, la terre, et l'océan ; c'est le palais élevé par *Marduk*, qui a pour toit le ciel, et qu'habitent *Anu*, dieu du ciel, *Bêl*, dieu de la terre, et *Ea*, dieu de l'océan. *Ekur* est simplement la terre, non « la maison de la montagne », ni « la maison élevée » ; c'est la demeure propre de Bêl, dieu de la terre. Enfin l'Oannès de Bérose, qui avait été identifié avec *Anu* par Lenormant, avec *Eabani* par Hommel, avec *ummânu* par Jensen, avec *Ea* par la plupart des assyriologues, est heureusement rapproché par M. Hrozny de [cuneiform] (III R 69 c 39), *ilu* *Ḫa(n)-ni* « le dieu-poisson », qui est appelé dans une inscription de Sennachérib « le dieu des scribes » : on sait qu'Oannès, suivant la tradition rapportée par Bérose,

était l'inventeur de l'écriture. Sa parèdre est *Nisaba*, la déesse du blé. Un couple analogue, mais dans lequel les attributions sont interverties, est celui de Dagon-Dercéto, à Ascalon. Dagon, ὅς ἐστι Σίτων (Philon), est l'équivalent de *Nisaba*; Dercéto, la déesse-poisson, répond à Oannès. Il n'y a donc plus aucune difficulté à admettre l'identité de Dagon et du *Dagan* assyrien, qui n'est pas un dieu-poisson.

f. JURIDIQUE.

S. Daiches. *Altbabylonische Rechtsurkunden aus der Zeit der Hammurabi-Dynastie : Leipziger semitistische Studien*, I, 2. Leipzig; in-8°. — D. H. Müller. *Die Gesetze Hammurabis und ihr Verhältnis zur mosaischen Gesetzgebung sowie zu den XII Tafeln. Text in Umschrift, deutsche und hebräische Uebersetzung, Erläuterung und vergleichende Analyse.* Wien; in-8°. — C. Virolleaud. *Di-tilla. Textes juridiques chaldéens de la seconde dynastie d'Our, transcrits et traduits.* Poitiers; in-8°.

M. Daiches, qui a formé la courageuse entreprise d'étudier et de traduire la masse des documents juridiques de la première dynastie babylonienne publiés par le British Museum, donne comme premier essai un choix d'actes de vente de propriétés foncières (nos 1-20) et d'esclaves (nos 21-26). La rédaction de ces actes est assez uniforme. Dans la vente de biens fonds, la situation de la propriété, maison, champ ou jardin, est d'abord déterminée avec précision; ensuite viennent les noms du vendeur et de son père, de l'acheteur et de son père; le plus sou-

vent le prix de vente n'est pas indiqué : on se contente de dire qu'il a été acquitté, que la vente est parfaite, et que les contractants ne devront pas la discuter. Un serment par les dieux, le roi régnant et la ville de *Sippara*, d'où proviennent ces documents, la liste des témoins, au nombre de 10, 15, ou même plus, et très souvent l'indication de la date terminent l'acte. La vente à crédit est extrêmement rare. — Les femmes peuvent servir de témoins, exercer le métier de scribe, agir en leur nom propre. Beaucoup de celles que nous voyons contracter sont des prêtresses, mais elles agissent pour leur compte, et non pour celui du temple, car on voit par exemple deux sœurs, dont une seule est prêtresse, vendre ensemble une propriété. — Dans la vente d'esclaves, le nom du père de l'esclave n'est pas indiqué. Les enfants d'esclaves femmes sont esclaves, à moins qu'ils ne soient fils du maître : nés ou à naître, ils appartiennent au propriétaire de la mère. — En dehors des points de droit qu'ils permettent de fixer, ces documents sont encore intéressants par la riche onomastique qu'ils fournissent. M. Daiches admet que des noms comme *Iaḫbar-ilu* et *Iarši-ilu* prouvent l'existence de nombreux Chananéens en Babylonie, et que la dynastie de *Ḫammurabi* était, comme le veut Winckler, chananéenne. Le nom *Ia-* [cunéiforme] *-um* porte le dernier coup à la théorie de Delitzsch sur le *Jahve* babylonien, car il montre que, à supposer que [cunéiforme] doive se lire *Ia-ve-ilu* et non *Ia-pi-ilu*, l'élément *Iave* ne saurait être un nom de dieu, attendu

qu'un nom « théophore » n'est jamais apocopé de telle manière que le nom divin seul subsiste. L'orthographe du nom du mois *Elulu*, au lieu de la forme ordinaire *Ululu*, est intéressante à rapprocher de l'hébreu אֱלוּל. — Les données chronologiques fournies par les contrats sont aussi très précieuses. M. Daiches s'en est servi pour démontrer que *Imeram*, placé par Meissner et Pinches entre *Zabum* et *Apil-Sin*, par Peiser avant la première dynastie, est contemporain de *Sumulaila*, c'est-à-dire antérieur à *Zabum;* qu'il a régné seulement à *Sippara* et n'appartient pas à la dynastie babylonienne : la Chronique des rois de la première dynastie babylonienne a donc eu raison de ne pas le nommer. *Anmanila* aurait également régné à *Sippara* à l'époque de *Sumulaila*. Les règnes de ces deux rois représenteraient un effort fait à *Sippara* pour secouer l'hégémonie de Babylone.

Depuis la publication du Code de *Ḫammurabi*, découvert à Suse par la Délégation française, de nombreux travaux sont venus corriger une traduction trop rapidement esquissée et inexacte sur beaucoup de points importants, et résoudre un certain nombre de graves problèmes complètement négligés par le premier éditeur. Un texte juridique ne peut pas se contenter de l'approximation qui, à la rigueur, suffit dans l'interprétation des épithètes élogieuses accumulées par un dévot pour exalter la puissance de *Marduk* ou d'*Ištar*, ou par un roi d'Assyrie pour célébrer la gloire de ses armes. D'autre part, l'existence d'une législation comme celle de *Ḫammurabi*,

plus de deux mille ans avant notre ère, est un fait non pas imprévu (Meissner l'avait déjà annoncé en 1898, BA III, p. 493-523), mais pourtant singulier et gros de conséquences : il faut chercher à l'expliquer, et faire profiter des données nouvelles qu'il nous fournit la comparaison des législations primitives. Par une étude approfondie du code de *Ḫammurabi*, de la législation mosaïque et de la loi des XII Tables, M. D. H. Müller est arrivé aux conclusions suivantes. Il y a un rapport très étroit entre les lois de *Ḫammurabi* et celles de Moïse, comme le prouvent non seulement des coïncidences de détail, mais surtout des coïncidences dans l'ensemble de certaines lois, leur groupement et leur suite. La loi de Moïse n'a pas été tirée de celle de *Ḫammurabi*, car la rédaction et la disposition en sont d'un caractère plus primitif. Les deux lois dérivent donc d'une même loi, plus proche de la loi mosaïque que de la loi de *Ḫammurabi*. On peut distinguer dans les deux lois les additions et les modifications à la loi primitive. La loi de Moïse ne date pas forcément d'une époque récente, mais peut être l'œuvre d'un peuple qui, dans ses migrations, a été en contact avec les plus anciennes civilisations : les légendes patriarcales supposent un état social analogue à celui que fait supposer le code de *Ḫammurabi*. La législation primitive a dû être apportée en Chanaan par la migration d'Abraham, venant d'*Ur* et de *Ḫarran*; elle pouvait être écrite dès cette époque. De Chanaan ou de Babylone, elle a passé en Grèce, où elle a

influencé la législation hellénique, et à Rome, où elle a laissé une empreinte profonde dans la loi des XII Tables. Je ne saurais discuter ici les conclusions de M. D. H. Müller avec tout le soin que mérite un travail de cette importance, mais je dois dire que, sans les accepter entièrement, je les trouve le plus souvent sérieusement fondées et, en tout cas, dignes de toute l'attention des exégètes et des historiens du droit. Bien qu'il ne soit pas spécialement assyriologue, M. D. H. Müller a fait faire, sur plusieurs points, des progrès à l'intelligence du texte (voir notamment p. 80, 81, 97, 116, 130, etc.). Mais il me semble que, parfois, il ne s'est pas assez dégagé de l'influence des traductions antérieures. Ainsi le premier article du code, traduit par le P. Scheil d'une manière assez peu intelligible : « Si un homme (un autre) homme a lié (par un charme) et un anathème sur lui a jeté et ne l'a pas convaincu, celui qui l'a lié sera tué », est traduit par M. D. A. Müller : « Wenn ein Mann, nachdem er einen anderen angeklagt, und ihm Tötung (durch Zauberei) vorgervorfen hat, ihn nicht überführt, wird der, der ihn angeklagt, getötet ». Après Winckler, M. D. H. Müller a bien reconnu que *ubbaru* ne signifie pas seulement « ensorceler », mais aussi, et sans idée accessoire, comme dans ce passage, « accuser »; mais il n'a pas osé renoncer complètement pour *neirtam* au sens d'« anathème » ou de « sortilège ». Les raisons qu'il en donne p. 174 et 266 ne sont pas bien solides : notamment si la sorcière

(*kaššaptu*) est dite *nîrtânîtum* dans les incantations de la série *Maḳlû*, c'est qu'elle tue en effet ceux à qui elle s'attaque, et M. D. H. Müller n'aurait pas hésité à accepter le sens de « tuer », s'il s'était rappelé le passage où Sennachérib dit qu'il passa par les armes (*anar ina kakki*) les habitants de la Cilicie. Il faut donc traduire : « Si un homme, après avoir accusé un homme et l'avoir chargé d'un meurtre, ne le convainc pas, l'accusateur sera tué. » Cette sévérité ne doit pas surprendre (cf. Müller, p. 266), puisque, M. Müller lui-même l'a reconnu (p. 244, *b*), l'intention dolosive est punie comme le fait : l'accusation de meurtre pouvant entraîner la mort de l'accusé, la loi du talion exigeait naturellement la mort de l'accusateur, dans le cas d'accusation fausse. Il serait même étonnant que, parmi les accusations fausses, l'accusation de meurtre n'eût pas été prévue.

g. SCIENTIFIQUE.

F. X. Kugler. *Eine rätselvolle astronomische Keilinschrift.* Z.A., t. XVII, p. 203-238. — J. Oppert. *Sechshundert drei und fünfzig. Eine babylonische magische Quadrattafel.* Z.A., t. XVII, p. 60-74.

Le texte astronomique publié autrefois par Strassmaier (Cambyse 400), et déjà étudié par MM. Epping et Oppert, contient, suivant M. Kugler, un mélange d'observations et de calculs, dont la plus grande partie date de l'époque de Cambyse, et dont

le reste est l'œuvre d'un compilateur postérieur et maladroit, qui a essayé de remplir les lacunes de l'exemplaire qu'il avait entre les mains. La tablette comprend quatre parties : *a.* durée de la visibilité de la Lune; *b.* positions, lever et coucher héliaques des planètes Jupiter, Vénus, Saturne, Mars; *c.* conjonctions de la Lune et des planètes; *d.* éclipses de Lune, avec indication de l'heure de l'entrée dans le cône d'ombre, et de l'importance. Dans la première partie, DIR, expliqué autrefois par *aṭru* « nuageux » ou « changement », signifierait suivant M. Kugler, l'intervalle (*mâlû*) entre le coucher du soleil et le lever de la lune. Ainsi entendues, les données de la tablette babylonienne sont confirmées par le calcul, à moins de 6 minutes près, sauf pour le mois d'Adar, où il suffit d'ailleurs de corriger *Adâru* 30 en *Adâru* 1 pour rétablir l'accord. Inversement, pour le mois suivant, il faut lire *Adâru arkû* 30, au lieu de *Adâru arkû* 1. Mais ici se présente une autre difficulté. L'année 7 de Cambyse, pour laquelle sont faits ces calculs, ne peut avoir de mois intercalaire, puisque l'année lunaire a déjà un excès de 6 jours sur l'année solaire. Ainsi se trahissent les remaniements d'un scribe postérieur : les calculs relatifs au second Adar sont l'œuvre d'un astronome qui ne connaissait plus la règle de l'intercalation en usage à l'époque de Cambyse. La nécessité de supprimer cet Adar intercalaire éclate encore dans le tableau *b*, où la deuxième station de Jupiter et le lever héliaque de Mars seraient placés vingt-quatre jours trop tard.

En le supprimant, nous sommes, il est vrai, en avance de 5 jours, mais cette erreur s'explique facilement par l'état de la science chaldéenne sur ce point. Dans le tableau *b* (planètes, l. 3), *ina* KI doit être traduit par « dans » et non « au-dessous ». Les dates du lever et du coucher héliaques de Vénus sont exactes, mais il y a une erreur sur la position, qui a été probablement restituée par le copiste. — Dans la table *c*, l. 12, il faut comprendre que le 14 *Ulûlu*, Vénus est « hoch oben », haute sur l'horizon, et non au-dessus de la Lune, car elle n'en est pas à 1 degré. Ligne 14, [cuneiform] signifie *ina namâri* « au matin », car toutes les conjonctions, à cette époque, ont lieu le matin. L'indication de la ligne 14 sur les positions respectives de Vénus et de Jupiter est d'une remarquable exactitude. Au contraire, ligne 15, Saturne est donné comme étant à l'ouest de Jupiter, alors qu'il est 5 degrés à l'est; il y a une erreur de mois : il faut lire *Ṭebitu* au lieu de *Tišritu,* comme l'indique le calcul; ici encore se trahit l'intervention du dernier scribe, qui a écrit [cuneiform] pour [cuneiform]. Après avoir expliqué quelques erreurs du même genre, M. Kugler insiste sur l'intérêt que présente la tablette, en raison du nombre extraordinaire de conjonctions auxquelles participent toutes les planètes, y compris la Lune, et cela au cours d'une demi-année, et le matin, ce qui est un phénomène assez rare. En outre, ces conjonctions furent suivies d'une éclipse de Lune totale, dont la colonne *d* relate l'observation (non le calcul, cette fois). La tablette ne parle pas de Mer-

cure, dont les mouvements, sans doute, n'étaient pas encore connus; mais d'une tablette babylonienne de la première moitié du IIe siècle il ressort que les Babyloniens estimaient le mouvement journalier moyen de Mercure à 4° 5′ 32″ 36, ce qui est singulièrement près du chiffre de Le Verrier 4° 5′ 32″ 5573. Pour finir, M. Kugler donne les concordances du calendrier grégorien et du calendrier babylonien pour l'année 523.

Le curieux document que M. Oppert a véritablement découvert gisait méconnu dans la publication du P. Scheil, *Une saison de fouilles à Sippara*, p. 48, où il était donné comme une addition. Le problème dont la tablette donne la solution est celui-ci : étant donné le nombre 653, construire une enceinte telle que le périmètre en soit un multiple, la profondeur étant également un nombre cyclique. La difficulté n'était pas de reconnaître que IBDI ne signifie pas « somme » ou « total », mais « carré », — on les avait depuis longtemps par la tablette de *Senkereh*, qui donne les carrés des nombres 1 à 38, — mais de rétablir les véritables nombres, mutilés ou mal copiés et donnés en masse compacte, sans égard pour les intervalles qui, sur l'original, tiennent lieu de nos signes × et =. La tablette contient 5 produits et carrés, leur somme et la racine carrée de cette somme. Aucun de ces nombres n'étant donné exactement ou complètement, on ne pouvait pas, par exemple, retrouver par un simple calcul la racine carrée (dont le chiffre est en partie cassé), ni inverse-

ment partir de cette racine pour rétablir la somme et les éléments dont elle se compose. Je ne saurais résumer le travail auquel M. Oppert a dû se livrer : il faudrait le reproduire en entier. Mais, pour en donner une idée, je signalerai que la racine carrée 653 a été restituée d'après un théorème établi à cet effet par M. Oppert, à savoir que les nombres dont le carré finit en 09 sont compris dans la formule $50n \pm 3$. L'importance de ce nombre 653 est très grande; 653 lustres de 5 ans forment la période du phénix, et la Genèse compte 653 ans depuis le Déluge jusqu'à la mort de Joseph, qui termine le livre. A *Ḫorsâbâd*, le pourtour de la ville a été déterminé de manière à contenir un multiple de 653 et de 292.

Une tablette astronomique, publiée dans les *Miscellen* de M. Weissbach (voir plus haut, p. 259), attend encore une explication, à moins qu'on n'y voie, avec M. Weissbach, un exercice d'élève.

h. VARIÉE.

B. Meissner. *Assyriologische Studien, Mittheilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft*. Berlin; in-8°. — F. Thureau-Dangin. *Recueil de tablettes chaldéennes*. Paris; in-4°. — C. Virolleaud. *Comptabilité chaldéenne, époque de la dynastie dite « seconde d'Our »*. *Première et deuxième parties*. Poitiers; in-8°.

M. Meissner a traduit un acte consenti par Sargon en faveur de trois propriétaires de terrains à *Maganuba*. Expropriés par le roi, qui englobe leur domaine dans ses constructions de *Dûr-šarrukin* (*Ḫorsâbâd*), ils

reçoivent de lui des terres de valeur équivalente, aux portes de Ninive. Ce document nous apprend que Sargon commença la construction de son palais la neuvième année de son règne, pendant le *limu* d'*Ašur-bani* (713 av. J.-C.). Le texte, mal copié par Johns, mériterait d'être revu. Nous devons encore à M. Meissner la traduction de deux dédicaces de *Nakî'a* (*Zakûtu*), mère d'Asarhaddon, à *Bêlit*, et d'un acte de donation imparfaitement publié par le P. Scheil. — M. Thureau-Dangin a publié un recueil de 431 tablettes provenant des fouilles de *Tellôh*, et qui se répartissent sur une période allant des prédécesseurs d'*Ur-Ninâ* à *Gimil-Sin* et *Ine* (ou *Ibi*)-*Sin*. Une partie seulement de ces tablettes avait déjà été publiée par M. Thureau-Dangin dans la *Revue d'assyriologie* et les *Comptes rendus* de l'Académie des inscriptions. Dans une note sur le classement chronologique de ces textes, l'auteur conclut que « si, adoptant la donnée de Nabonide relative à *Naram-Sin*, on place la domination d'*Agadé* au 38e siècle, l'avènement d'*Ibi-Sin* ne pourra guère être situé plus bas que le 35e ou 34e siècle; *Entemena* se placera aux environs de l'an 4000, et la plus ancienne série de ce recueil en plein cinquième millénaire. Il est difficile de croire que ces dates ne soient pas trop élevées. » Les tablettes, qui sont de fort beaux spécimens de l'écriture archaïque, ont été copiées avec un soin scrupuleux et une élégance qui ne laisse rien à désirer. M. Thureau-Dangin n'annonce pas l'intention de les traduire, et cela se comprend assez, étant donnée la

nature de ces textes, qui sont pour la plupart des comptes, des cadastres, des documents administratifs; mais un index des noms propres et une table des matières, comme celle que Reisner a jointe à une édition de textes analogues, aurait utilement complété cette publication. — Par un procédé inverse et que je regrette beancoup plus, M. Virolleaud a traduit, sans en publier le texte, 76 documents comptables provenant de *Tellôḥ*, et qu'il a copiés à Constantinople. Ces documents se rapportent au commerce des céréales, du bétail, de la laine, au salaire des domestiques et des ouvriers, aux offrandes et sacrifices aux divinités. Je n'ai aucune raison de douter de l'exactitude des transcriptions de M. Virolleaud, dont l'habileté paléographique m'est bien connue; mais qui donc oserait, sans un fac-similé de l'original, reprendre après lui l'étude des questions qu'il a dû laisser sans réponse?

Un fragment important du syllabaire *b* (col. I, II, V et VI, 1-20), trouvé à Babylone, a été publié dans les *Miscellen* de Weissbach (voir p. 259).

HISTOIRE.

C. F. Lehmann. *Die Dynastien der babylonischen Königsliste und des Berossos : Beiträge zur alten Geschichte*, t. III, p. 135-163; — *Hellenistische Forschangen : Der erste syrische Krieg und Weltlage um 275-272 v. Chr;* ibid., p. 491-547. — E. Lindl, *Cyrus. Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt.* München; in-8°. — E. Meyer. *Das chronologische System des Berossos : Beiträge zur alten Geschichte*,

t. III, p. 131-134. — J. V. Prašek. *Sanheribs Feldzüge gegen Juda : Mittheilungen d. vorderas. Ges.*, 4. Berlin; in-8°. — F. A. Weissbach. *Babylonisch-Assyrisches : Or. Litt. Ztg.*, col. 437-439 et 481-484.

Sous le nom de Cyrus, qui réunit sous son sceptre toutes les anciennes monarchies orientales, moins l'Égypte, M. Lindl a donné en 120 pages un bon résumé de l'histoire ancienne de l'orient classique jusqu'à la conquête perse. L'illustration est abondante et l'information sûre : il est d'autant plus étonnant que M. Lindl s'attarde encore à chercher dans les trois quarts des cylindres assyriens, des sujets empruntés à la légende de *Gilgameš*, et conserve comme une chose hors de doute, l'identification très peu fondée de Nimrod et de Gilgameš.

Le chiffre de 36,000 ans donné par Bérose pour le nombre des années écoulées depuis le Déluge est-il, comme l'a affirmé Gutschmid, un nombre cyclique? Comment faut-il entendre, et comment faut-il accorder avec les dates de Bérose la donnée empruntée par Simplicius à Porphyre sur les observations astronomiques faites par les Babyloniens pendant 1,903 années avant Alexandre? On admet généralement, d'après un passage mal interprété d'Eusèbe, que la sixième dynastie de Bérose finit avec le prédécesseur de Nabonassar, en 747. Mais le règne de celui-ci n'a aucune importance, et il est plus vraisemblable que la septième dynastie commence en 731 avec *Χίνζηρ* (*Ukin-zir*). Alexandre a pris Babylone en novembre ou décembre 331, et la première

année de sa domination sur Babylone commence en Nisan 330. Il faut donc ajouter 401 (731-331) années à la somme de 1501 années représentant les dynasties II à VI de Bérose. On obtient ainsi un total de 1,902 années, et la première année d'Alexandre est bien la 1,903e depuis le début de la deuxième dynastie de Bérose. Donc Bérose faisait commencer la période historique de la Babylonie en 2232 (1902 + 330) avant notre ère. Alexandre a régné à Babylone de 330 à 323, soit huit ans. Eusèbe fait régner la première dynastie 33091 ans; le Syncelle, 34080 ans. Admettons que Bérose donnait 34,090 ans. Nous avons depuis le commencement de la première dynastie jusqu'à la mort d'Alexandre 34,090 + 1,902 + 8 = 36,000 années. Bérose a donc fait finir avec la mort d'Alexandre une période 10 sars commençant au Déluge, c'est-à-dire qu'il a calculé la durée de la première dynastie (à demi mythique) de manière qu'elle formât avec le temps écoulé depuis le commencement de la deuxième dynastie un total de 36,000 ans. Telle est la solution donnée par M. Meyer aux questions posées plus haut.

M. Lehmann admet ce résultat, sauf qu'il donne à la première dynastie 34,091 années au lieu de 34,090, et au règne d'Alexandre 7 ans au lieu de 8. Il part de là pour fixer la date des dynasties de la liste babylonienne. Le point de départ des 1,902 années de Bérose est, suivant lui, la première année d'Apil-Sin, dont la date est ainsi fixée en (330 + 1902 =) 2232, ce qui met le commencement de la première

dynastie babylonienne (*Sumuabi*) en 2296, l'avènement de *Ḫammurabi* en 2194, et sa victoire sur *Rim-Sin*, qui marque la naissance de la suprématie sémitique en Babylonie, en 2164. Les huit derniers rois de cette dynastie (d'*Apil-Sin* à *Samsuditana*) sont les huit rois mèdes qui forment la deuxième dynastie de Bérose. C'est un nouvel argument en faveur de la correction proposée par Lehmann à l'inscription de Bavian, dont les données chronologiques nous feraient placer *Ḫammurabi* à cheval sur le XXIVe et le XXIIIe siècle. La dynastie III de Bérose correspond à la dynastie B de la liste babylonienne (également onze rois). Les dynasties C et D de cette liste correspondent à la quatrième dynastie de Bérose (49 rois chaldéens). Il est vrai que Bérose donne, à la dynastie III, 6 années de plus que la liste babylonienne à la dynastie B, et aux 26 premiers rois de la dynastie IV, 6 années de moins que la liste babylonienne aux 26 premiers rois de la dynastie C. Mais ces divergences, qui d'ailleurs se compensent, peuvent s'expliquer par le fait que la dynastie C correspond à une invasion étrangère et que le dernier souverain national de la dynastie B a pu se maintenir un certain temps dans une partie de son royaume avant que sa mort ou sa défaite complète amenât la reconnaissance définitive de la royauté cassite. Des 16 années du premier roi cassite, Bérose a donc pu attribuer les six premières à son prédécesseur. La dynastie V (arabe) de Bérose correspond aux dynasties E-H de la liste babylonienne. Il est vrai que l'auteur grec lui

attribue 245 années, au lieu de 83 que donne l'addition des années de règne de ces neuf rois. Mais ce doit être par suite d'une erreur qui a fait attribuer à cette dynastie le nombre des années des douze derniers rois de la dynastie C (112) et des rois de la dynastie D (133). La chronologie de Bérose est donc d'accord avec les sources babyloniennes.

Le nouveau roi babylonien, *Makkuri-Šamaš*, que M. Hommel, qui l'avait découvert, voulait mettre à la fin de la dynastie H, et contre qui M. Lehmann avait maintenu les droits d'*Ašurdân*, a été simplement supprimé par M. Weissbach. Il ne faut pas lire *Makkuri-Šamaš šar kiššati* « *Makkuri-Šamaš*, roi de l'univers », mais *makkûr Sam-ši* « propriété de *Šamaš* », indication qui se rapporte aux quantités de dattes énumérées dans le texte.

Le récit du siège de Jérusalem par Sennachérib, tel qu'on le trouve dans la Bible (II Rois, 18, 19), est en contradiction avec les données fournies par une inscription de Sennachérib (cylindre de Taylor) sur une expédition contre *Hizḳia*, roi de Juda, et la ville de Jérusalem. Les exégètes ont essayé de nier ces contradictions ou de les expliquer d'une manière plus ou moins satisfaisante, par exemple par la vanité des rois d'Assyrie, qui leur faisait taire leurs défaites. M. Prašek revient à une hypothèse émise par H. Rawlinson, et récemment reprise par Winckler, suivant laquelle l'expédition racontée dans le texte de Sennachérib serait distincte de celle que nous connaissons par le livre des Rois. Voici comment il

l'établit. Il part du travail de Stade qui a distingué dans le récit biblique trois parties : *a.* II Rois, 18, 14-16; *b.* II Rois, 18, 13, 17-19, 9; *c.* II Rois, 19, 10-37. Le récit *a* nous apprend que, la quatorzième année d'*Hizḳia*, Sennachérib s'empara des villes fortes de Juda, et qu'*Hizḳia* effrayé envoya sa soumission au roi d'Assyrie alors à *Lakiš*. D'après la chronologie du *Livre des Rois* (18, 1), *Hizḳia* monta sur le trône de Juda en l'an III du règne d'*Hosée* sur Israël, c'est-à-dire en 728. Sa quatorzième année serait donc l'an 714 avant J.-C. Mais cela est inadmissible, puisque, d'après le Canon assyrien des Éponymes, la liste babylonienne des rois, et le canon de Ptolémée, Sennachérib ne monta sur le trône qu'en 705. D'autre part, le cylindre de Taylor place l'expédition contre *Hizḳia* dans la troisième campagne de Sennachérib, c'est-à-dire avant 700, date de la quatrième campagne, dirigée contre Babylone. La première campagne coïncide avec l'avènement de *Bêlibni*, en 702, et la deuxième se place à l'automne de la même année. Il ne reste donc, pour la campagne contre *Hizḳia*, que l'année 701, et la quatorzième année d'*Hizḳia* est l'année 701. L'expédition que le récit *a* place en cette année est celle dont il est question dans le cylindre de Taylor (II, 34-41) et dans l'inscription d'un bas-relief (I R 7, nº 1) où il est dit que Sennachérib reçoit le butin de ou dans *Lakiš*. En effet, le cylindre ne dit pas que Sennachérib assiégea la ville, mais seulement qu'il mit devant elle un corps d'observation qui y tint *Hizḳia* comme

un oiseau dans une cage (*kîm iṣṣur ḳuppi*). Il parle, au contraire, comme le récit *a*, d'une expédition de Sennachérib contre Juda, de la prise de plusieurs villes, de l'ambassade d'*Hizḳia* et du payement du tribut. Le récit biblique dit, il est vrai, que les envoyés d'*Hizḳia* allèrent à *Lakiš*, tandis que Sennachérib raconte avoir reçu à Ninive le tribut d'*Hizḳia*. Mais s'il est prouvé par le bas-relief même dont nous parlions plus haut, que Sennachérib reçut à *Lakiš* une certaine quantité de butin, on peut admettre que, rappelé à Ninive par des raisons de politique intérieure, il n'était plus à *Lakiš* quand les envoyés d'*Hizḳia* y arrivèrent, et que ceux-ci durent faire, pour le trouver, le voyage de Ninive. Le fait que *Hizḳia* lui envoya une ambassade à *Lakiš* montre qu'il ne parut pas en personne devant Jérusalem en l'an 701. — Le récit *b* se compose lui-même de deux parties : l'une, d'allure prophétique, est postérieure à l'exil; l'autre contient un second récit des événements rapportés dans *a*, et nous apprend qu'un roi d'Assyrie (qui n'est pas nommé, mais ne peut être que Sennachérib) avait campé à *Lakiš*, qu'il avait envoyé son *rab-šaḳé* avec des forces importantes contre le roi de Jérusalem, et qu'il avait sur ces entrefaites quitté *Lakiš* pour *Libna*. Il faut remarquer que ce récit non plus ne parle pas d'un siège de Jérusalem, et qu'il confirme la brièveté du séjour de Sennachérib à *Lakiš* et son départ avant l'arrivée des envoyés d'*Hizḳia*. — Au contraire le récit *c* nous montre Sennachérib en personne mettant le siège devant Jérusalem, obligé

de se retirer par un fléau qui lui tue 185000 hommes en une nuit, et assassiné peu après par ses fils. Comme la mort de Sennachérib se place en 681 et que Tirhaka, le roi d'Égypte que *c* nous montre venant au secours d'*Hizḳia*, monta sur le trône en 691, nous avons donc affaire à une seconde expédition de Sennachérib en Palestine, qui se place au moins dix ans après celle de 701. Cette expédition, les textes de Sennachérib n'en parlent pas, parce qu'ils ne dépassent pas l'année 691. Mais Asarhaddon nous apprend incidemment que Sennachérib s'était emparé d'une forteresse arabe appelée *Adumu*, et tout porte à croire que ce roi avait passé par la Syrie pour pénétrer dans l'Arabie du nord-ouest. Comme cet événement, non mentionné dans les textes de Sennachérib, est postérieur à l'année 691, il est très probable qu'il se rattache à la seconde expédition de Syrie, et qu'il était destiné à tenir Tirhaka en respect. Enfin, si la donnée fournie par la Bible sur la durée du règne de *Hizḳia* est exacte, sa mort se plaçant en 686, la seconde expédition de Sennachérib en Palestine se placerait entre 691 et 686 avant J.-C. — Tout cela est bien enchaîné et séduisant. M. Nagel objecte (*Or. Lit. Ztg.*, col. 167-170) que *Tirhaḳa* est monté sur le trône en 691, très jeune encore, et qu'il ne pouvait pas jouer un rôle dans les événements de 701; que le פרעה מלך־מצרים de II Rois 18, 21 n'est pas le même que Tirhaka מלך־כוש de II Rois 19-9. Mais je ne vois pas que l'objection soit bien décisive, puisque M. Prašek ne

fait intervenir Tirhaka que dans la seconde expédition, qu'il place entre 691 et 686.

M. Weissbach a relevé dans une lettre de *Zakir*, publiée par Harper (n° 137) la mention d'une éclipse de lune qu'il croit pouvoir rapporter au 18 janvier 653.

Les textes grecs et les textes égyptiens de l'époque ptolémaïque s'éclairent réciproquement, et il est impossible de faire l'histoire de l'Égypte après Alexandre sans les compléter les uns par les autres. Il est certain que l'étude des textes cunéiformes pourrait rendre les mêmes services à l'histoire si confuse des Séleucides, mais les documents sont peu nombreux, et les historiens de l'hellénisme capables de traduire un texte assyrien sont plus que rares. En étudiant un texte publié autrefois par Strassmaier (*Z.A.*, VI, p. 234 et suiv.), et en en combinant les données avec celles des auteurs grecs, M. Lehmann a pu établir que la guerre syrienne, entre Antiochus I et Ptolémée II, commença au printemps de 274 et se termina au plus tard en 271, peut-être à la fin de 273. Une peste (*ikkitum*), qui éclata en Babylonie, fut probablement pour quelque chose dans la défaite d'Antiochus, et paraît se rattacher à celle qui dévasta Rome la même année.

RELIGION ET MYTHOLOGIE.

J. Hehn. *Hymnen und Gebete an Marduk, nebst einer Einleitung über die religionsgeschichtliche Bedeutung Marduks. Berliner Dissertation.* Leipzig; in-8°. — M. Jastrow. *The God*

Aśur : Journal of the American Oriental Society, vol. XXIV, pp. 282-311. — M. J. LAGRANGE. *Études sur les religions sémitiques*. Paris, in-8°. — A. H. SAYCE. *The religions of ancient Egypt and Babylonia : The Gifford lectures on the ancient Egyptian and Babylonian conception of the divine*. Edinburgh, in-8°.

Dans la seconde partie d'un livre sur les religions de l'Égypte et de la Babylonie anciennes, M. Sayce a repris un sujet qu'il avait déjà traité dans ses *Lectures on origin and growth of religion*, mais que les découvertes de ces dernières années lui ont permis de renouveler. Il étudie successivement l'animisme primitif, les dieux de la Babylonie, le dieu soleil et *Iśtar*, les conceptions sumérienne et sémitique du divin, la cosmologie, les livres sacrés, les mythes, le rituel, le « sabéisme » et l'élément moral dans la religion babylonienne. Un vigoureux effort pour distinguer l'apport propre des Sumériens et des Sémites caractérise ce travail. L'auteur ne s'est pas dissimulé la difficulté de la tâche et l'insuffisance des matériaux dont il disposait, mais le problème lui a paru trop important pour être négligé, et personne ne pouvait mettre à le résoudre plus de pénétration dans l'analyse et d'ingéniosité dans la construction. M. Sayce me paraît avoir fort bien démontré la prédominance des influences sémitiques à *Ur* et à *Ḫarran*, et l'origine sumérienne des triades. La première, celle d'*Anu*, *Bêl*, *Ea*, marquerait l'union des deux moitiés de la Babylonie, de *Nippur*, ville de Bêl, et d'*Eridu*, ville d'Ea, sous l'hégémonie d'*Uruk*, ville d'*Anu*. Le rap-

prochement entre *Asaru*, *Asari* (nom sumérien de *Marduk*) et Osiris (p. 325), tant pour la forme du nom que pour le caractère du dieu, mérite au moins d'être discuté. A noter également l'hypothèse sur la part qui revient à *Eridu* et à *Nippur* dans le mythe de la création, tel que nous le présente le poème *Enuma eliš* (p. 375-377) : le chaos de *Tiamat* marquerait l'influence d'une cosmogonie sortie de Nippur, tandis que l'intervention d'*Ea* aurait été empruntée au cycle d'*Eridu*. Quelques affirmations paraissent plus contestables. Je ne sais pas de texte qui permette d'affirmer que « les magiciens étaient suspects au sacerdoce officiel » (p. 392); ils faisaient partie de ce sacerdoce. L'étymologie de DINGIR, tiré de DIM « faire, créer », par l'intermédiaire de DIMMER, est plus que scabreuse, DIMMER n'étant certainement pas la forme primitive. L'analyse des derniers épisodes, d'ailleurs obscurs, du roman de *Gilgameš* (p. 442) est inexacte : il n'est dit nulle part que *Gilgameš*, à son réveil, mangea les pains préparés par la femme d'*Utnapištim*, et qu'il guérit ainsi de sa maladie. M. Sayce a déjà rompu plus d'une lance contre le *Higher Criticism*. Je ne sais si l'on goûtera beaucoup l'argument qu'il tire contre la distinction de deux sources, élohiste et jéhoviste, du fait que toutes deux présentent des ressemblances avec les légendes babyloniennes. « Ou bien, dit-il, le poète babylonien avait devant lui le texte actuel de la Genèse, ou bien l'Élohiste et le Jéhoviste ont copié la légende babylonienne, en s'entendant pour que l'un insère ce que

l'autre laissait de côté. Il n'y a pas une troisième alternative. » (P. 444-445.) Il y en a une, comme dans tout dilemme : c'est que le compilateur n'a pas pris au Jéhoviste ce qu'il avait déjà pris à l'Élohiste, et *vice versa*. La première interprétation donnée par Lenormant du texte IV R 26, n° 6, est maintenue par M. Sayce (p. 467-468), qui continue à y voir une allusion au sacrifice du premier-né. Tout dépend du sens que l'on donne à *urișu*, que je traduis « mouton, agneau », et M. Sayce « offspring », rejeton (de l'homme). A-t-il songé que (IV R 26, n° 6, 53-54) l'*urișu* est qualifié de nourriture (*akala*) et que, si on y voit un enfant, il faut attribuer aux Assyro-Chaldéens, non seulement des sacrifices humains, mais le cannibalisme le plus dévergondé? Enfin l'auteur me paraît avoir accepté trop facilement les erreurs de Prince sur le prétendu bouc émissaire (p. 467) et de Delitzsch sur le *Jahve* babylonien (p. 484). Je crois avoir démontré que la théorie de Prince n'est pas fondée. Quant au *Jahve* babylonien, je ne puis que renvoyer à la magistrale réfutation d'Oppert (*infra*, p. 301).

Les *Études sur les religions sémitiques* du P. Lagrange ne prétendent pas nous donner une théorie générale ni même un tableau complet des données que nous possédons sur le sujet. Elles se bornent « à ce qui touche de plus près à la religion des Israélites, soit par le contraste des idées, soit par la ressemblance des traditions et des rites ». C'est à ce point de vue spécial que le P. Lagrange a successivement étudié

les dieux (*El*, *Baal*, *Melek*), les déesses (*Achera* et *Astarte*); la sainteté et l'impureté; les choses sacrées (eaux, arbres, enceintes, pierres); les personnes consacrées; le sacrifice, les morts, les mythes babyloniens et phéniciens. Une tendance peu déguisée à trouver dans les religions sémitiques la confirmation de la théorie de la révélation et du monothéisme primitif est comme le fil qui relie ces différentes études. Sans discuter ici cette grosse question, je remarquerai seulement que, dans tout ce que nous savons de la religion babylonienne, je ne vois rien qui permette d'affirmer « le progrès constant de la spécialisation et de la multiplication, si peu favorable à l'hypothèse d'un progrès religieux purement humain aboutissant au monothéisme » ou de reconnaître *El* comme « le dieu commun, primitif et très probablement unique des Sémites. » Le mot *ilu* n'a jamais été en assyrien qu'un terme générique, appliqué à tous les dieux et à bon nombre de démons. C'est d'une manière tout à fait arbitraire que *ilum ṣi-ra-um šar* ^{ilu} *A-nun-na-ki*, au début du code de *Ḫammurabi*, a été traduit : « *El* le suprême, roi des Anunnaki »; et s'il n'est pas vrai que le signe 𒀭 ne peut être lu *Anum*, parce que le déterminatif divin fait défaut (au contraire, *Anum* écrit idéographiquement 𒀭 n'est jamais précédé du déterminatif), cela est vrai de la lecture *Ilu*, *El;* il faut donc traduire « le dieu suprême », et il est sûr d'autre part que le roi des *Anunnaki* n'est autre qu'*Anum*. Le nom de *Šumma-ilu-la-ilu* ne prouverait quelque chose que si la lecture, l'explication

et l'origine babylonienne en étaient également certaines.

Le P. Lagrange admettrait à la rigueur l'existence d'une littérature sumérienne, mais pour lui « le peuple sumérien s'évanouit de plus en plus dans la préhistoire, et nous ne pouvons que le considérer comme une quantité négligable . . . ; personne ne lui assigne le nom d'un dieu, un usage religieux ou civil, une métaphore ». Cette affirmation surprendra ceux qui connaissent les noms d'EN-LIL[1], ANUNNAKI, IGIGI, EREŠKIGAL, etc., et qui n'admettent pas la pétition de principe qui consiste à déclarer sémitiques toutes les institutions que l'on trouve en pays sémitique. L'explication est peut-être quelques lignes plus loin : « Lorsque l'histoire commence, la Chaldée a sa civilisation toute faite; cette civilisation est sémitique de toutes pièces, sans qu'on puisse avec certitude en enlever un seul morceau : rien ne nous autorise à parler d'une population antérieure, ni à dire d'où venaient les prétendus envahisseurs. La Bible a placé en Chaldée le début de la civilisation, nous ne pouvons la contredire » (p. 56). Ailleurs, le P. Lagrange écrit que « il est absolument contraire aux faits de prétendre que Bêl a grandi avec Nippur, attendu que cette cité n'a jamais eu beaucoup d'importance et que le culte du dieu s'est étendu à mesure

[1] L'étymologie sémitique que le P. Lagrange admet pour EN-LIL (p. 95) est sans valeur. Le sumérien LIL « vent » n'a rien à voir avec l'hébreu ליל « nuit »; l'assyrien *ênu* est un emprunt au sumérien EN.

que cette importance même restreinte décroissait » (p. 96). Je ne voudrais pas lui emprunter ses expressions et dire que « c'est en vertu d'un préjugé sur l'origine des Baals » qu'il a ainsi émis cette affirmation; mais il faut bien avouer qu'elle est en contradiction absolue avec les résultats des fouilles américaines. Puisque j'ai cité quelques-unes des erreurs du P. Lagrange, je dois ajouter que son livre n'en est pas moins, sur les questions traitées, un bon répertoire des faits actuellement connus.

On trouve chez tous les peuples des noms de villes ou de pays identiques à des noms de dieux ou de héros. Très souvent, la raison de cette homonymie apparaît avec évidence : le héros a été inventé pour expliquer le nom de la ville. Quand il s'agit d'une divinité dont le culte est très antique et dépasse les murs de la cité, il est plus difficile de dire lequel des deux, le dieu ou la ville, a donné son nom à l'autre. Généralement on admet que la ville a été nommée d'après la divinité qu'elle honorait spécialement : ainsi *Nippur* s'appelait EN-LIL-KI, c'est-à-dire la ville d'EN-LIL (*Bêl*). C'est la solution contraire que M. Jastrow a adoptée après Delitzsch, et s'est efforcé de faire prévaloir contre Schrader, pour la ville d'*Ašur*. La forme primitive du nom, encore employée par les scribes archaïsants, est *A-usar*, que Delitzsch explique par « district bien arrosé ». Or ce mot est précédé du déterminatif divin ⟶ lorsqu'il désigne le dieu *Ašur*, non lorsqu'il désigne la cité, comme cela devrait être si l'on avait entendu désigner celle-ci comme la ville du dieu.

Ašur. Dans le code de *Ḫammurabi*, le dieu de la ville d'*A-ušar* est appelé « le *Lamassu* favorable », sans autre désignation, ce qui est contraire aux habitudes de style du roi; c'est donc qu'il n'y avait pas à cette époque de dieu *A-usar*. *Ašur*, forme *katal* d'un verbe *ašaru*, signifiant « garder, surveiller », fut au contraire appliqué d'abord au dieu de la cité et ensuite à la cité et au pays, par suite de la ressemblance des sons; c'était d'abord une simple épithète, car le nom est très souvent écrit sans le déterminatif ↦ des noms spécifiques. Quant à la forme *ašir*, ce fut d'abord une épithète spécialement appliquée à *Marduk*, chef du panthéon babylonien, qui fut transférée au dieu d'*A-usar*, chef du panthéon assyrien. Des deux formes *ašur* et *ašir*, facilement confondues, pour le son et pour le sens, c'est la première qui survécut définitivement. Tout cela est fort ingénieux, mais bien fragile : M. Jastrow oublie que tous les noms de dieux ont été d'abord de simples épithètes, ce qui rend caduque son explication de l'omission du signe ↦ devant *Ašur*, et il avoue lui-même que nous ne connaissons pas d'application du terme *ašir* à *Marduk* antérieure à l'emploi de *ašir* dans les inscriptions assyriennes, ce qui rend bien arbitraire sa théorie de l'emprunt assyrien. Les raisons qu'il donne, en terminant, contre l'identification d'*Ašur* avec le *Anšar* de la Création me paraissent plus solides.

M. Hehn a publié, comme introduction à une future édition des hymnes et des prières à *Marduk*, une étude sur le dieu et son culte en Babylonie. Il

traite successivement de la généalogie, des attributions, des noms de *Marduk*, de *Marduk* maître du destin et protecteur de Babylone, de ses rapports avec l'idée biblique de Dieu, et du dragon dans la Bible.

MÉTROLOGIE.

W. Shaw-Caldecott. *The linear measures of Babylonia about B. C. 2500 : J.R.A.S.*, pp. 275-283.

Il n'est pas de sujet plus irritant que la métrologie : il semble que dans ce domaine l'accord devrait se faire facilement; en réalité, il n'est pas de questions plus controversées. M. Shaw-Caldecott a repris, après Lenormant et Lepsius, la tablette mathématique de *Senkereh* et l'a rapprochée de l'échelle donnée par la statue de *Gudea*. Il est arrivé par ce moyen à déterminer la longueur de la palme (3 pouces 3/5), base du système de mesures de longueur, et la longueur de la petite aune (empan = 10 pouces $\frac{4}{5}$) déjà établie par M. Oppert d'après les mesures de Khorsabad. Cet accord est d'autant plus remarquable qu'il est plus rare, et que la distance qui sépare *Gudea* de Sargon, dans l'espace et dans le temps, nous aurait fait supposer facilement une altération du système de mesures. Sur d'autres points, au contraire, M. Shaw-Caldecott est en complet désaccord avec ses devanciers : ainsi il explique [cuneiform] par « plus », +, et non « coudée », ce qui le fait arriver dans la tablette de Senkereh à un total de 10,800 lignes pour la double

grande canne, au lieu de 21,600 (Lenormant) ou 12,960,000 (Lepsius). L'unité étant la ligne, les multiples sont : le sosse, 3 lignes; le douzième de palme, 15 lignes; le dixième de palme, 18 lignes; le tiers de palme, 60 lignes; la palme, 180 lignes; la petite aune, 540 lignes; l'aune moyenne, 720 lignes; la grande aune, 900 lignes; la petite canne, 3,240 lignes; la canne moyenne, 4320 lignes; la grande canne, 5400 lignes; la double petite canne, 6,480 lignes; la double canne moyenne, 8,640 lignes; et la double grande canne, 10,800 lignes.

LES INFLUENCES BABYLONIENNES.

a. EN GÉNÉRAL.

C. FRIES. *Griechisch-Orientalische Untersuchungen : Beiträge zur alten Geschichte*, t. III, pp. 371-396. — E. MAHLER. *Die Entstehung der Zeit- und Kreisteilung : Or. Lit. Ztg.*, col. 9-17.

La division du temps encore en usage aujourd'hui chez les peuples civilisés est d'origine babylonienne. On l'a depuis longtemps reconnu, mais la théorie de M. Mahler le fait peut-être mieux voir que jamais. La première distinction établie a été celle du jour et de la nuit, puis de l'été et de l'hiver. Dans le jour on a d'abord distingué un « avant-midi » et un « après-midi », puis, par analogie, un « avant-minuit » et un « après-minuit »; étendue à l'année, cette divi-

sion a donné les quatre saisons. L'observation des phases de la Lune a donné la division de l'année en 12 lunaisons, soit douze périodes de 30 jours = 360 jours; appliquée au jour, cette division duodécimale a donné le *kasbu* (douzième de jour). La division du mois lunaire en deux moitiés (avant et après la pleine Lune) appliquée au jour a donné la division de celui-ci en 24 demi-*kasbu*, soit 24 heures. Les trente jours partagés en 4 parties donnent 120 divisions; par analogie, le *kasbu* est divisé en 120 parties, soit 60 minutes pour l'heure. Ce processus naturel n'aurait rien qui le désigne comme spécialement babylonien, si nous ne savions pas que la double heure était encore en usage en Chaldée; mais, puisque ce pays avait conservé l'unité de temps dont l'heure n'est qu'un dérivé, il est naturel de lui rapporter l'honneur de l'invention.

Sur un tout autre terrain, celui des formules littéraires, M. Fries a cherché à montrer l'influence babylonienne sur les littératures de la Grèce et de l'Inde. Par exemple il rapproche la réponse d'*Ea* à *Marduk*, dans les incantations : « Mon fils que ne sais-tu pas, et que t'apprendrais-je de plus? ce que je sais, tu le sais », de la réponse d'Achille à Thétis dans l'*Iliade* (A 366-392), et les formules d'imprécation bouddhiques de formules babyloniennes analogues. On peut toujours invoquer l'unité de l'esprit humain; mais il ne semble pas qu'elle suffise à tout expliquer, et qu'en certains cas un emprunt ne soit pas plus plausible qu'une rencontre fortuite.

b. SUR ISRAËL.

H. Bahr. *Die babylonischen Busspsalmen und das Alte Testament.* Leipzig; in-8°. — C. Bezold. *Die babylonisch-assyrischen Keilinschriften und ihre Bedeutung für das Alte Testament, ein assyriologischer Beitrag zur Babel-Bibel-Frage.* Tübingen und Leipzig; in-8°. — G. Biedenkapp. *Babylonien und Indogermanien ein Geistesflug um die Erde.* Berlin; in-8°. — J. Döller. *Bibel und Babel oder Babel und Bibel? eine Entgegnung auf Prof. F. Delitzsch « Babel und Bibel ».* Paderborn; in-8°. — F. Giesebrecht. *Friede für Babel und Bibel.* Königsberg; in-8°. — H. Gunkel. *Israël und Babylonien; der Einfluss Babyloniens auf die israelitische Religion.* Göttingen, 1903. — J. Halévy. *Le code d'Hammurabi et la législation hébraïque. Revue sémitique*, pp. 142-153; 240-249; 323-324. — F. Hommel. *Die altorientalischen Denkmäler and das Alte Testament.* Berlin; in-8°. — J. Jeremias. *Moses und Hammurabi.* Leipzig; in-8°. — *Im Kampfe um Babel und Bibel; ein Wort zur Verständigung und Abwehr, mit einem Vorwort : « Offenbarung im alten Testament » als Erwiderung auf Fr. Deliszsch's Vorwort « Zur Klärung » in den neuen Auflagen von Babel und Bibel*, II. Leipzig; in-8°. — R. Kittel. *Der Babel-Bibel-Streit und die Offenbarungsfrage. Ein Verzicht auf Verständigung.* Leipzig; in-8°. — *Die babylonischen Ausgrabungen und die biblische Urgeschichte.* Leipzig; in-8°. — M. A. Klausner. *Hie Babel hie Bibel; Anmerkungen zu des Professors Delitzsch Zweitem Vortrag über Babel und Bibel.* Berlin; in-8°. — E. König. *Bibel und Babel, eine kulturgeschichtliche Skizze.* Berlin; in-8°. — *Babylonisierungsversuche betreffs der Patriarchen und Könige Israels.* Gütersloh, in-8°. — G. Lasson. *Zions Sieg über Babel.* Berlin; in-8°. — *Offenbarung und Ausgrabungen.* Berlin; in-8°. — A. Lods. *Les découvertes babyloniennes et l'Ancien Testament*; extrait de la *Revue chrétienne.* Dôle; in-8°. — S. Oettli. *Das Gesetz Hammurabis*

und die Thora Israels. Leipzig; in-8°. — J. Oppert. *Bibel und Babel : Ost und West*, col. 289-304. — *Jahveh? Zeitschrift für Assyriologie*, pp. 291-304. — F. Perles. *Labartu, Or. Litt. Ztg.*, col. 244-245. — K. Thieme. *Der Offenbarungs-glaube im Streit über Babel und Bibel.* Leipzig; in-8°. — A. Zimmern. *Keilinschriften und Bibel nach ihrem Religionsgeschichtlichen Zusammenhang; ein Leitfaden zur Orientirung im sog. Babel-Bibel-Streit, mit Einbeziehung auch der neutestamentlichen Probleme.* Berlin; in-8°.

Une discussion passionnée sur Babylone et la Bible se pousuit en Allemagne depuis le commencement de l'année 1902, et l'on ne saurait affirmer qu'il en jaillisse beaucoup de lumière. M. Lods, qui a fort exactement et fort clairement résumé le débat, a dit avec raison que la conférence de Delitzsch, cause de tout ce bruit, n'avait rien apporté qui ne fût connu depuis longtemps, au moins dans le monde des spécialistes, et que son succès de scandale venait des circonstances spéciales dans lesquelles elle avait été prononcée. Les partisans de la révélation littérale — il y en a encore — et les partisans de la révélation à tous les degrés se sont émus, et nous devons à leur zèle une littérature énorme, où l'apologétique tient plus de place que la science. M. Bahr a donné la traduction de 9 psaumes babyloniens pour montrer que, malgré l'influence littéraire de la Babylonie, les psaumes hébreux témoignent d'un sentiment religieux très supérieur. M. Döller explique toutes les ressemblances entre les mythes de la Genèse et ceux de la

littérature babylonienne par la dérivation d'une source commune, et cherche à noyer la valeur de ces ressemblances dans le flot des traditions communes à plusieurs peuples. M. Giesebrecht fait valoir que ni les textes babyloniens, ni les textes minéens ne nous permettent d'affirmer que les Israélites avant Moïse aient connu dans le désert une civilisation babylonienne. Il admet pourtant l'influence babylonienne pour ce qui est de la civilisation d'Israël, mais sa religion est d'inspiration divine pour le fond, et d'origine arabe pour la forme. Il conteste qu'à l'époque des lettres d'El-Amarna la Palestine ait été sous l'influence de la Chaldée. C'est l'Égypte qui dominait alors, et l'emploi de la langue babylonienne dans la diplomatie n'était qu'une survivance, comme aujourd'hui celui du français. La théorie de Winckler, qui fait d'Abraham — et de tant d'autres personnages bibliques — un dieu lunaire, a été combattue par M. Kittel. M. Jeremias maintient contre M. König la réalité des emprunts d'Israël à Babylone. Avec les auteurs qui précèdent, MM. Gunkel, Klausner, Lasson, Thieme sont d'accord pour revendiquer contre M. Delitzsch l'originalité de la pensée religieuse d'Israël et réduire l'influence babylonienne à quelque chose de purement extérieur. Au contraire, M. Biedenkapp félicite M. Delitzsch d'avoir exorcisé à jamais le spectre de la révélation.

Les meilleurs arguments que les adversaires de M. Delitzsch aient apportés contre sa thèse sont em-

pruntés aux assyriologues, dont plusieurs, et non des moindres, se sont élevés contre certaines affirmations téméraires ou controuvées. M. Oppert a combattu l'identification de *Ḫammurabi* avec Amraphel : les deux noms n'ont que deux lettres communes, *m* et *r*. Les noms propres où M. Delitzsch avait voulu retrouver *Iahve* comme élément doivent se lire *Ia-up-pi-lu*, ou *Ia-'-pi-ilu*, *Ia-pi-ilu*, et *Ia-u-um-ilu* : ils signifient peut-être : « Dieu est beau, Dieu est propice, Dieu vit », et prouvent aussi peu le monothéisme babylonien que les noms de Théognis, Théocrite, etc., le monothéïsme grec. *Ia-u-um-ilu* appelle sur son ami les bénédictions de *Šamaš* et de *Mardak*, ce qui, pour un monothéiste, est au moins bizarre. Enfin, la tablette où il est dit que *Šamaš* est le *Marduk* de la justice, *Nabû* le *Marduk* des travaux, prouve juste le contraire de ce que M. Delitzsch veut démontrer, savoir qu'il y a un *Šamaš*, un *Nabû*, etc., et les déesses *Zarpanit*, *Bau*, *Annunit* se laisseront difficilement confondre avec *Marduk*. — M. Bezold fait en outre remarquer que, si Amraphel était *Ḫammurabi*, il devrait, comme les autres rois de Babylone mentionnés dans la Bible, être appelé *melek Babel* et non *melek Sinear*. *Sinear n'est pas Sumer*. Ces identifications doivent aller rejoindre celles de *Rim-Sin* = *Ariok* et du trop fameux *Kudur-Lagamar* (de son vrai nom *Inuḫsamar*) avec *Kedorlaomer*. Les cunéiformes ne nous apprennent rien qui confirme ou qui infirme les données bibliques sur Abraham et son temps. La brochure

de M. Bezold est particulièrement précieuse par la bibliographie qui la termine.

M. Hommel fait observer que si la dynastie de *Ḫammurabi* est, comme le prétend M. Delitzsch, chananéenne et monothéiste, il est singulier que, sept ou huit cents ans plus tard, les Israélites arrivant dans le pays de Chanaan n'y aient trouvé que l'idolâtrie la plus effrénée. Le récit de la création dans la Genèse ne dérive pas de la tradition babylonienne que nous connaissons par le poème *enuma eliš*, et qui, d'après l'hymne final, supposait une création en cinq jours, mais d'une tradition chaldéenne. M. Hommel reproche avec raison à Delitzsch d'avoir donné un cylindre bien connu comme représentant la scène du paradis terrestre : Adam et Ève autour de l'arbre; mais il ne me paraît pas probable que le nom d'*Aruru* signifie « la maudite », c'est-à-dire la terre, et qu'il faille y voir un souvenir d'une tradition chadéenne sur la chute de l'homme. La question des patriarches bibliques et de leurs prototypes chaldéens est traitée dans cette manière ingénieuse et suggestive qui caractérise les travaux de M. Hommel.

M. Zimmern a consacré la première partie de sa brochure aux mythes babyloniens que l'on retrouve dans la Genèse : déluge, patriarches, création, paradis; il y résume des idées déjà exposées par lui dans *Biblische und babylonische Urgeschichte* (1901). La suite est consacrée aux cérémonies du culte, au sabbat, à la liturgie. L'auteur distingue avec raison entre les usages que l'on retrouve dans toutes les religions,

parce que l'esprit humain est un, et ceux qui attestent dans la religion d'Israël des emprunts à la Babylonie; à ceux-là appartient la substitution de l'animal à l'homme dans les sacrifices, à ceux-ci l'offrande de gâteaux appelés *kawwân* (assyrien *kamânu*) à la « Reine des cieux », les lamentations sur Tammouz, les offrandes de pains par douze ou multiples de douze, l'habitude de réserver aux dieux la cuisse droite de la victime, le choix du mot *kipper* (assyrien *kuppuru*) pour désigner les cérémonies expiatoires. Enfin, M. Zimmern signale de curieux rapprochements entre la mythologie des Évangiles et les légendes babyloniennes, perses et égyptiennes : au Christ, fils de Dieu, il compare *Marduk*, fils d'*Ea;* à la naissance miraculeuse du Christ, aux prodiges qui l'accompagnent et la suivent, aux dangers que court le divin enfant, il compare la naissance et l'enfance de *Sargina*. Il y a là une esquisse de recherches qui semblent appelées à renouveler l'histoire des origines du Christianisme.

Un nouveau chapitre des influences babyloniennes en Israël a été ouvert depuis la découverte du code de *Ḫammurabi*. Les rapports entre la législation de Moïse et celle de *Ḫammurabi* sont incontestables. M. Halévy les a relevés sans se prononcer sur l'explication qu'il convient d'en donner. M. Jérémias repousse l'idée d'un emprunt immédiat d'Israël à la Babylonie et tient pour prématurée toute tentative pour définir exactement la dépendance du droit juif à l'égard du droit babylonien; mais il accepte fran-

chement un rapport étroit, et le démontre par une comparaison non seulement du livre de l'alliance, mais aussi de la Michna, avec le code babylonien. Il signale néanmoins les différences profondes qui séparent l'état social des deux peuples. Finalement il incline à voir dans le vieux droit arabe — que nous connaissons à peine — le trait d'union entre le droit juif et le droit babylonien, et conclut que la découverte faite à Suse démontre que la loi a bien été donnée à Israël par Moïse, dont la réalité historique ne peut plus être mise en doute. M. Oettli arrive à des conclusions analogues.

On a depuis longtemps reconnu la parenté des *šedim* et de la *lilit* de la Bible avec les démons assyriens *šedu* et *lilitu*. M. Perles a retrouvé la *labartu* dans les Thrènes (4, 10), où il propose de lire ללברות au lieu de לברות.

LA
RÉUNION DE LA FAMILLE
DANS
LES ENFERS ÉGYPTIENS,

PAR J. BAILLET.

Dans le dernier numéro du *Recueil de travaux relatifs à l'archéologie et à la philologie égyptienne*, M. Lacau a publié plusieurs nouveaux chapitres inédits du Livre des morts, gravés sur des sarcophages du moyen-empire. Avec raison, il a été droit au plus urgent, la publication, dédaignant une traduction sommaire et reculant provisoirement devant les longs délais d'une traduction commentée.

Je n'entreprends point ce long travail et ne prétends pas traiter toutes les questions qu'indiquait l'éditeur. Je voudrais seulement tirer de pair un chapitre dont le texte peut, comme tout autre, susciter des questions multiples et non dénuées d'intérêt, soit d'exégèse religieuse, soit d'interprétation littérale, de grammaire, de vocabulaire ou de style, mais qui surtout par son sujet occupe dans la série une place originale. C'est le chapitre qui se lit sur les sarcophages de Sépa (A) et de Nofra (B), trouvés à Bercheh, et dans le *Recueil*, t. XXIII, 1904, p. 67-73.

La plupart des chapitres du Livre des morts ou de celui des Pyramides ont un caractère bien accusé d'individualisme, en ce sens que, à part les effusions lyriques en l'honneur du Soleil, ce sont des prières pour le mort tout seul. Elles envisagent l'individu conservé intact dans sa tombe, servi dans les Champs Aalou, ou voguant dans la barque de Râ : il n'est pas question pour lui de retrouver la société au milieu de laquelle il a vécu. Cependant le désir de revoir tous ceux que l'on a connus et aimés nous semble un sentiment bien humain; et certainement les Égyptiens l'ont éprouvé : les peintures de leurs tombes en fournissent une preuve manifeste.

Le chapitre en question, dont le but est de reconstituer la famille dans le séjour posthume, donne satisfaction à ce désir naturel.

Tout d'abord voici la traduction que je proposerais, non sans faire quelques réserves ou sans solliciter les rectifications des maîtres de l'égyptologie.

[Titre :] [*Chapitre de*] *réunir les aïeux d'un homme avec lui en Khernouter.*

« Oh Râ ! oh Toum ! oh Sib ! oh Nouït ! donnez à ce N* qu'il aille au ciel, qu'il aille sur la terre, qu'il aille sur l'eau ; —

« qu'il rejoigne ses aïeux, qu'il rejoigne son père, qu'il rejoigne sa mère, qu'il rejoigne ses enfants, ses frères et sœurs, ⟨qu'il rejoigne les gens-de-son-clan⟩, qu'il rejoigne ses proches, qu'il rejoigne ses alliés,

qu'il rejoigne les gens-de-son-clan, ceux qui font le service (mot à mot : les choses) de cet N* sur terre; qu'il rejoigne ses garçons et filles, ce qu'il aime, ce qu'il connaît, ceux de cet N*.

« Toi donc, Grand Créateur! réunis à cet N* ses enfants, ses garçons et filles, dont se réjouit cet N*; réunis à cet N* son clan et ceux qui font le service de cet N* sur terre.

« Si l'on met obstacle à ce qu'il retourne sur ses pas, à ce que son père soit donné à cet N*, à ce que sa mère soit mise en sa présence, à la réunion avec cet N* de ses aïeux, ⟨ses père et mère⟩, mâles et femmes, —

« si l'on met obstacle à ce qu'il retourne sur ses pas, à la réunion avec cet N* de ses petits, ⟨de ses enfants⟩, de ses frères et sœurs, de son clan, de ses proches, de ses alliés, de ceux qui font le service de cet N* sur terre, —

« (alors) est enlevé certes le cœur muni par Râ, sont enlevées certes les bêtes-de-choix sur les autels des dieux, ne sont pas sacrifiés les comestibles, ne sont pas pétris les pains blancs, ne sont pas emmagasinées les provisions pour office-divin, vous ne hissez point les cordages, vous ne gouvernez pas les barques.

« Si, au contraire, le père [de cet N*] lui est donné, si, au contraire, la mère de cet N* est mise en sa présence, si, au contraire, sont réunis avec cet N* ses aïeux, ⟨ses pères et ses mères⟩, mâles et femmes, ses petits, son clan, ses alliés, ses enfants garçons et filles, (dont) se-réjouit-le-cœur de cet N*, —

« (si, au contraire, sont réunis avec cet N*) son clan, ceux qui font le service de cet N* sur terre, —

« si, au contraire, sont réunis avec cet N* ses aïeux qui sont au ciel, ceux de la terre, ceux des enfers, ceux de l'abîme, ceux des gémissements, ceux du Nil, ceux de l'onde céleste, ceux du grand château des bœufs, ceux de Dadou, ceux de Dadit, ceux de Pa le Grand, ceux de Ahakher, ceux d'Éléphantine, —

« alors-certes sont sacrifiés les comestibles, alors-certes sont pétris les pains blancs, sont emmagasinées les provisions pour office-divin, alors-certes sont hissés les cordages, alors-certes sont gouvernées les barques, alors-certes est manœuvrée cette barque de Râ par ce-double équipage, à savoir les Akhimou-Sekou et les Akhimou-Ourzou, (cette barque) dont on ignore le nom, dont on ignore absolument le nom.

« Hathor étend-ses-bras derrière cet N* pour le vivifier.

« Si le cercueil c'est la sœur de Sib (et) c'est (aussi) la femme de cet N* qui fait les rites (?) du grand champ, alors la parole de sœur c'est la femme de cet N* qui fait les rites (?) du grand champ.

« En conséquence, — va (bat?) gaiement (?) ton cher cœur, oh! nom de cet N*, qui possède sa bouche (??), (quand) te sont donnés les souffles, te sont envoyés-par-ordre ces aïeux, qu'a cet N*,

« — arrive joyeusement (?) son cher cœur, (quand) lui sont donnés ses aïeux et les ancêtres de ses aïeux, ceux de cet N*,

« — avance joyeusement (?) leur cher cœur, en allant à la rencontre de cet N*.

« Lorsqu'ils lèvent leurs houes, leurs charrues, leurs hoyaux (et) leurs semences (?), sur terre, — alors ils protègent cet N* contre les entreprises de Sit (?), les atteintes (?) de Nouït, les entreprises graves des deux lions sur toute âme, sur tout dieu.

« Il a fait que soient sauvés (?) ses aïeux, ceux de cet N*, par sa main (?); ce N* fait que soit approchée sa tête (?) par sa main (?). C'est la terreur de Râ.

« *Réunir les aïeux, le père, la mère, ⟨les enfants⟩, les proches, les alliés, les enfants, ⟨femmes⟩, garçons et filles, les gens-du-clan, les serviteurs, et tout bien, ceux d'un homme, avec lui dans le Khernouter. Répéter selon le rite, des millions de fois.* »

La composition du morceau est digne d'attention. Le plan est fort simple et comprend seulement trois ou quatre thèmes autour desquels gravite tout le développement : invocation aux dieux et objets de la prière, aperçu des conséquences qu'aurait le rejet de la prière, tableau des conséquences contraires, autres vœux connexes.

Une construction remarquable, au point de vue de la syntaxe, enchaîne le second et le troisième développements. Sans doute les phrases longues abondent dans les textes égyptiens; ce n'est pas non plus d'hier qu'on y signalait le parallélisme et la cadence poétique. Mais il s'agit ici d'une période à l'allure oratoire, dont les articulations jouent comme

dans un discours d'âge classique. C'est un dilemne en forme, dont l'hypothèse négative s'introduit au moyen de la proposition , les premières conséquences par , puis et un verbe, l'hypothèse positive par et ses conséquences à nouveau par intercalé entre le radical du verbe en vedette et sa terminaison participiale. Chacune de ces particules jouant le rôle de conjonctions, ou , et , se répète *ad libitum* devant chacune des propositions de chaque membre de phrase, de manière à soutenir le mouvement de la période. Je ne prétends point retrouver là une trace de la rhétorique égyptienne; je suis persuadé que l'accompagnement musical soutenait cette tournure; mais je signale le fait.

Du choix des divinités auxquelles s'adressent les prières du début, je ne rechercherai point la raison; je ne prétends pas davantage expliquer toutes les allusions mythologiques ou rituelles qui défilent par la suite. Je dois me borner à justifier certains détails de ma traduction ou à marquer moi-même mes doutes. Le texte contient un certain nombre de mots nouveaux, ou d'acceptions et d'alliances nouvelles de mots connus.

A la fin de la première phrase (l. 12 de Sépa A, l. 59 de Nofra B), amène une invocation à un nouveau dieu et une reprise plus brève des vœux déjà exprimés. J'y reconnais la locution composée du pronom avec l'enclytique , usitée dans

le style des Pyramides, mais méconnue dans les vieux textes au temps des Ramessides[1]. Je le traduis par « toi donc » ou « toi aussi », comme une liaison assez vague.

Dans l'expression , le nom propre est-il sujet ou régime indirect? La variante des lignes 27 A = 65 B, où est placé aussitôt après le verbe comme ici, tandis que est rejeté après comme dans le titre après , me semble bien prouver que c'est un régime et, par suite, que le sujet est *Kema oïr*.

 (l. 23 A = 66 B). On connaît bien le rôle de la particule verbale servant à introduire une proposition antécédente et particulièrement une hypothétique. Celui de la particule « *quidem* », qui renforce ici la première, a été signalé par M. Naville[2] : dans la Stèle de l'intronisation, « *si quidem* » a pour corrélatif « alors, *so* », ainsi . . . « si quelqu'un obéit. . . lui certes il ira » (l. 16-17); ou (l. 34, 36) signifierait « lorsque, puisque »; la particule pourrait encore être confirmative dans la 2e proposition sans que la première renfermât de particule, « ainsi » (l. 13).

A « *si quidem* » correspond (l. 27 A = 65 B, et suiv.) dans la 3e proposition du dilemme,

[1] Cf. Erman, *Æ. Z.*, 1891, p. 40-42.
[2] *Rec. Trav.*, 1896, XVIII, p. 98, note.

c'est-à-dire dans l'énonciation de l'hypothèse contraire. Ce n'est pas le rôle exclusif de : nous venons de le voir en tête de la proposition conséquente avec ; il s'y trouve aussi tout seul : « l'honore-t-on, alors on vit »[1]; parfois, en tête d'une phrase, il marque une simple division comme δέ[2] : « or c'est une divinité que la fille du dieu »[3]; « mais moi »[4]; en tête d'une subordonnée dans l'expression [5], ou [6], il signifie « suivant que ». Dans le décret d'Haremhabi, on le voit combiné avec dans une conséquente : « alors ils prendront des provisions »[7]; mais il se trouve aussi dans un emploi tout à fait analogue à celui de notre texte : une première hypothèse se termine par les mots « vous tous pour les vivres des autres » et entraîne la conclusion « alors vous prenez comme de juste »; suit une hypothèse inverse « mais si les ressources d'argent... » dont la conclusion contraire

[1] Stèle de l'intronisation, l. 15-16.
[2] Cf. Erman, *Pap. Westcar*, § 186; *Æ. Z.*, 1891, 40-43.
[3] Stèle de l'intronisation, l. 17-18.
[4] Tombe de Khâ-m-hat, *M. M. C.*, 1884, p. 128.
[5] *Litanies du Soleil*, l. 122, 220; Naville, p. 102.
[6] Sarcophage de Séti Ier, pl. 7 D, l. 38 et 52.
[7] Inscr. g., l. 9. Bouriant, *R. Tr.*, VI, p. 47; Müller, *Æ. Z.*, 1888, 74 et 93.

me semble « qu'on n'enlève les ressources de rien »[1]. Dans le *Voyage en Syrie*, on rencontre avec un rôle analogue : « mais si le voleur appartient à ton navire »[2]. Nous retrouverons un peu plus loin.

De dépendent les verbes qui suivent : , , qui expriment les conditions de la première hypothèse, dont les conséquences sont négatives; comme, par la suite, les mêmes conditions répétées sans cette formule initiale amènent les mêmes conséquences mais sans négation, il s'ensuit que a une valeur prohibitive. J'y vois « jeter, lancer » et « au loin, être éloigné », d'où « lancer au loin, écarter, empêcher », contraire de « *dare viam*, faire en sorte que »[3]; comparez : « une parole mauvaise en opposition à Sa Majesté »[4]. Le sujet serait sans doute le dieu dont la la chose dépend, un des dieux invoqués au début, ou l'indéfini « on ».

(l. 23 A; variante , l. 60 B) « revenir sur ses pas », expression nouvelle composée d'éléments connus : ou « aller

[1] Inscr. g., l. 5.

[2] Golenischeff, *R. Tr.*, 1899, p. 79.

[3] Cf. Brugsch, *Dict. Suppl.*, p. 381.

[4] Stèle de l'intronisation, l. 15-16; *R. Tr.*, XVIII, p. 99 et pl. II.

à reculons »[1], et « fouler aux pieds »[2], d'où le substantif « foulées, traces de pas ».

ou (l. 21-22 A = 56-58 B) « rejoindre » ses aïeux à pied ou en barque, acception nouvelle. Elle permet de remonter au sens premier « joindre » qui explique tous les mots et sens dérivés : « s'arrêter », c'est-à-dire adhérer à un endroit, ne plus s'en détacher, d'où « résidence », — « replier, joindre les ailes », — « joindre les bras, enfermer dans son embrassement », d'où « *sinus* », et « se renfermer, rentrer chez soi », — « conjoncture », — , le diadème formé de l'« union » des deux couronnes, — ou « étai, soutien » qui tient assemblées les parties d'un tout, spécialement d'un édifice ; — d'où je conclus que signifie plutôt « atteindre » ou « saisir » des ennemis que les « renverser », à moins d'être un tout autre mot que les précédents et d'avoir, ainsi que « faire brèche dans un mur », une tout autre origine, à savoir , « fléau, tempête ».

, , ou (l. 24 A = 61 B). Le contexte n'admet pas qu'on dérive ce mot de « renverser », factitif de « délier, ruiner », venant de « ceinture, lien ». Ou bien il faudrait reconnaître à ce verbe le sens justement contraire à

[1] BRUGSCH, *Dict.*, p. 85 ; PIERRET, *Voc.*, p. 32.
[2] BRUGSCH, *Dict.*, p. 1528 ; PIERRET, *Voc.*, p. 664.

celui des dictionnaires[1] : « lier », « enchaîner » un pays, une forteresse, et non les « détruire », — le « vêtement » d'Osiris, aussi bien que sa « dépouille », — enfin, ici, « réunir » le défunt à sa mère, ce qu'autoriseraient les déterminatifs et qui ne marquent nullement la destruction. Sinon je lirais ou et penserais à un factitif de « en face ».

(l. 25 A = 63 B) texte douteux en A, mutilé en B : je lis « cœur » et ou « muni » de l'attirail funéraire, cercueil, bandelettes et table d'offrandes, ou « équipé » pour la navigation céleste, ou encore « récompensé »; il s'agit d'une faveur de Râ, sans que la préciser soit possible.

(l. 26 A = 63 B), variante intéressante des mots désignant des « objets de choix » : « cuisse offerte aux dieux », « étoffe pour la tête »[2], « palais royal »[3]; ici, d'après le déterminatif, « bêtes de sacrifice ».

ou (l. 25-26 A = 63 B). Le passif dans ce texte est écrit en A toujours par , en B 10 fois par et 3 fois seulement par .

(l. 26 A = 64 B; 30 A = 68) « sacrifier des comestibles ». Le sens de n'est pas seulement « faire une libation » : les déterminatifs de (ne faut-il pas lire : ?) montrent qu'il s'applique à toute oblation,

[1] BRUGSCH, *Dict. Suppl.*, p. 497 et 1049.
[2] BRUGSCH, *Dict.*, p. 1343; PIERRET, *Voc.*, p. 561.
[3] Munich, St., pl. II.

pains ou bêtes. Ce n'est pas non plus simplement « offrir », mais « briser, détruire »; pour faire parvenir l'offrande dans le monde surnaturel; de là l'emploi en ce sens du mot qui sous les formes , , , , signifie « couper, frapper, briser ». La destruction partielle de l'offrande est en effet assez bien constatée dans toutes les religions et en tous pays.

(l. 26 A = 64 B; 31 A = 68 B) « pétrir » des pains, nuance nouvelle de , « mélanger ».

« emmagasiner » (l. 26 A = 64 B; 31 A = 69 B), factitif du bien connu « dépôt, grenier ».

(*ibid.*), que je compare à [1], désigne sans doute aussi quelque offrande, quelque bon « morceau » (cf. « trancher »).

(*ibid.*) me semble une salle du temple où l'on rassemble les offrandes, quelque office ou garde-manger (cf. « autel »[2]).

(*ibid.*) « cordages », variante de « corde »[3] (cf. « manœuvre d'un navire »[4]).

, , (*ibid.*) « gouverner » un navire : on connaissait d'une part le sens

[1] Brugsch, *Dict.*, p. 542 et 543; Pierret, *Voc.*, p. 171.
[2] Brugsch, p. 1221; Pierret, p. 487.
[3] Brugsch, p. 224.
[4] Chabas, *ap.* Pierret, p. 80.

figuré « diriger » du verbe , d'où « chemin », et d'autre part la valeur phonétique *sam* du gouvernail; ici c'est le sens propre et originel du mot qui apparaît.

Une étude des diverses résidences des âmes nommées ici (l. 29-30 A = 67-68 B) entraînerait bien au delà du cadre de cette étude. Je noterai seulement l'orthographe de , la du Livre des morts[1], et celle de avec le signe qui entre dans le nom des et dont la valeur nouvelle est ainsi contrôlée.

(l. 32 = 70 B), duel du démonstratif à noter.

(l. 32 A = 70 B), « ignorer absolument », forme intensive de : le sens ressort de l'insistance de la phrase redoublée. Il me semble que doit représenter la barque de Râ, et non le dieu même auquel conviendrait mieux cette notion, mais que justement on vient de nommer.

La quatrième partie qui commence avec la phrase etc. (l. 32 A = 70 B) offre un dessin moins net que tout le début. De plus, certaines expressions sont moins sûrement traduites, et certaines allusions plus obscures.

, au propre, c'est « s'étendre sur »; au figuré, (l. 32 = 70 B), c'est faire le geste,

[1] Chap. CXLIX. — Cf. CHABAS, *Mines d'or*, in *Bibl. Égypt.*, X, p. 189-194. BRUGSCH, *Dict. géogr.*, I, p. 277.

souvent représenté, par lequel les dieux ou déesses placés derrière un personnage, [hiéroglyphes] N*, l'enveloppent de leurs bras et de leur protection; [hiéroglyphes], c'est donc un « embrassement vivificateur ».

[hiéroglyphes] et [hiéroglyphes] délimitent bien la phrase suivante (l. 32-33 A = 70-71 B), dont le parallélisme s'accuse par la répétition des mots à la fin de chacun des deux membres. Comme [hiéroglyphes] que nous avons vu plus haut, [hiéroglyphes] introduit une proposition conditionnelle. C'est le rôle qu'il joue dans la stèle de Rekhmarâ[1], où l'on envisage à la suite plusieurs hypothèses sans opposition entre elles : « S'il réclame une pièce (l. 24) . . ., si un fonctionnaire est envoyé en mission par le gouverneur . . ., si on adresse quelque requête au gouverneur . . . » (l. 23). A la ligne suivante, après une prévision relative aux champs du sud et du nord, c'est [hiéroglyphes] qui introduit une objection : « Mais si ses champs du sud sont submergés »

[1] Virey; *M.M.C.*, V, pl. II, p. 22; Newberry, *The Life of Rekhmarâ*, pl. III; Revillout, *Rev. ég.*, VII, p. 94-95. — Les particules me semblent demander pour ce passage une coupure des phrases et une restitution autres que celles de M. Revillout. Je modifierais ainsi sa traduction [hiéroglyphes] . . . [hiéroglyphes] « S'il (le gouverneur) réclame une pièce . . . le gardien la prend (et l'apporte) au gouverneur. » [hiéroglyphes] « Si le gouverneur envoie quelque mission pour lui (en son nom) au sujet de quelque requête, alors (le *sar* délégué) il (est) son bras, et il va. » [hiéroglyphes] . . . [hiéroglyphes] . . . « Si on fait quelque requête au gouverneur, il lui donne des ordres détaillés pour écouter, etc. »

(l. 22). Chez Rekhmarâ, la conséquente est amenée par simplement, ou même sans rien. Ici c'est qui annonce le deuxième membre de phrase Nous avons déjà vu ce rôle dans le décret d'Harembabi[1]. On le retrouve dans une recette du kyphi qui se termine par : « ainsi fait-on des pastilles à sucer »[2]. Dans la stèle d'Antouf et des chiens[3], la lacune qui précède empêche de préciser le sens.

et se correspondent, mais que signifient-ils? Je vois que la femme du défunt est assimilée à celle de Sib, à cause de son rôle au Champ grand, et qu'en conséquence elle mérite les premières attributions. Je suppose que toutes ces actions ont trait aux funérailles : si ne cache pas l'homophone « la femme qui accomplit les rites », ce serait littéralement « la femme qui tient le bâton », allusion obscure. Une hardie métaphore identifierait la femme à , c'est-à-dire la préparation matérielle de la momie, et à les « paroles » de l'office funèbre, pour dire que ces soins lui reviennent. Notons l'inversion d'honneur du régime dans N .

(l. 33 A = 71 B) « cela étant considéré » variante, à forme passive, comme liaison

[1] Inscription gauche, l. 5, *supra*, p. 314.

[2] Pap. Ebers, p. 98, l. 12 et suiv. — Ebers, *Æ. Z.*, 1874, p. 108.

[3] Mariette, *Mon. Div.*, pl. 49, l. 2.

adverbiale, de « considérant que », liaison de subordination.

Les trois propositions qui suivent (l. 33-35 A = 72-74 B) s'ordonnent en parallèle triplice. Elles s'adressent successivement au défunt, à la 2e et à la 3e personne, , , puis aux aïeux . Les trois verbes synonymes qui les commencent, , et , avec les adverbes également synonymes et , celui-ci répété 2 fois, forment un jeu d'homoïophonie, conforme au goût égyptien. Mais certains détails sont d'autant plus obscurs que le texte est moins sûr. — Qu'est-ce que ? est-ce : « ce nom qui est privé de lui »? ou : « sur lequel gémit sa bouche »? ou bien : « il possède sa bouche »? — n'est pas sûr : je le comprends comme une variante de ou . — Qu'est-ce que ? est-ce : « tes aïeux qui sont à lui »? ou « plus vieux que lui »? ou « *quot sunt illi.* »?

(l. 35 A = 74 B) pourrait être « sur ses traces », traduction donnée pour la phrase [1], mais en contradiction avec tous les emplois du mot : « repousser, s'opposer », « retourner sur ses pas »,

[1] DEVERIA, *Pap. Nebqed.* VII, 6; PIERRET, p. 448.

« remonter le courant »; doit donc se dire plutôt des pas en avant, à la rencontre, que des pas à la suite.

Dans la phrase sur l'usage des instruments aratoires (l. 35-37 A = 74-75 B), je traduis conjecturalement « mettre dehors, *producere* », comme factitif de « ouvrir ». — ou me semble le « timon » de la charrue, cf. ou « balance » ou « partie (bras) de la balance ». — « charrue, houe », comme . — un des noms du « hoyau » , d'où « labourer », « cultivateur »; l'instrument sert de syllabique avec cette valeur, par exemple dans « labourer », « terre cultivée ». — , faute de mieux je le compare à ou « tête »[1]; comme les têtes des céréales sont les épis, pour tenir compte du déterminatif et afin de compléter l'attirail du défunt, tel qu'on le voit sur les *ouchebti*, je risque « graines ».

Il est question ensuite (l. 36 A = 74-75 B) de périls contre lesquels ses aïeux protègent le défunt. Ce sont les « actions » ou « entreprises » (emploi connu du préfixe) : on

[1] Brugsch, *Dict. Suppl.*, p. 1384.

pourrait lire , dit l'éditeur; mais Nouït va être nommée aussitôt après; je crois plutôt à une confusion entre ces deux homophones et . — , ordinairement « chemin, voie, moyen », paraît ici au figuré « intrigues, attaques, atteintes ».

Le dernier souhait (l. 37 A = 76 B) est obscur. ou exprime une action désirable : le premier mot ne se rattache donc ni à « abattre », ni à « s'écarter » mais plutôt à « se diriger vers »; il semble qu'il s'agisse d'éviter au défunt la décollation, malheur redouté par Râ pour Osiris et ses amis, où plutôt qu'il fait craindre à ses ennemis.

A la dernière ligne, il faut noter employé comme résumé après une énumération de personnes.

A mainte reprise, le chapitre, ayant pour objet la reconstitution de la famille en nomme les divers membres. Il y a là une précieuse indication sur l'étendue de ce groupement naturel.

Tout d'abord, en vedette, comme les plus importants, et parfois seuls nommés (l. 20 A = 55 B) sont les , les *abou* avec le *t* collectif. Le mot apparaît pour la première fois et avec un signe qui a d'ordinaire une autre valeur; mais le sens n'est pas douteux. L'emploi de dans le nom d'Éléphantine (l. 30 A) le montre bien comme homophone de . La racine du mot c'est *ab*, אב, ابو, qui signifie « père » dans la plupart des langues sémitiques, mais à quoi

l'égyptien substituait . Qu'il signifie bien les « parents », ou les « aïeux », la « famille » ou l'« ascendance », cela ressort, à mon sens, de la comparaison entre nos deux textes : plusieurs fois ils nomment le père et la mère soit seuls, soit après les *abou;* mais en deux endroits où B dit simplement (l. 61 et 65) , A développe en , etc. (l. 24) et mieux encore au pluriel (l. 28), « ses aïeux, à savoir ses pères et mères »; l'omission par B vient de l'équivalence des termes.

Un degré supérieur d'ascendance s'exprime par (l. 34-35 A = 75 B), les « ancêtres », presque littéralement les « grands parents ».

Après les ascendants viennent les descendants, nommés tantôt « enfants » (l. 21, 22, 28 A=57, 59, 66 B) tantôt « petits » (24 A; 28, 38 A = 65, 77 B), une fois les deux mots sont accolés (65 B). Quelquefois il se produit une certaine fluctuation dans leur rang : ainsi, dans le titre final, B (l. 77) les place aussitôt après père et mère, tandis que A (l. 38) les fait passer après les deux catégories suivantes; au milieu du chapitre (l. 28 A = 65-66 B), une même phrase nomme les *khrodou* avant trois autres catégories et les *mesou* après. Pour les descendants comme pour les ascendants, le rédacteur note expressément qu'il parle des deux sexes : il qualifie les uns « maris et femmes »

(l. 24, 28 A = 62, 65 B), les autres « garçons et filles » (l. 23, 28, 38 A = 59, 66, 77 B). Une fois, cette dernière locution remplace tout à fait le mot « enfants » (l. 22 A = 58 B. La mention des enfants appelle une autre sorte de complément pour exprimer l'amour paternel : c'est « aimés et connus de lui » (l. 22 A = 58 B), ou encore N (l. 23, 28 A = 59, 66 B), mot à mot « que le cœur de ce N* saisit » ou « étreint », « auxquels il s'attache » ou « dont il se réjouit », si l'on tient à la traduction des dictionnaires[1].

Suivent les collatéraux. D'abord les frères et sœurs, (l. 21, 25 A = 57, 62 B). Puis les et les (l. 21, 25, 28, 38 A = 58, 63, 66, 77 B). Le premier de ces derniers termes a été étudié à plusieurs reprises[2] : ni l'étymologie, ni les exemples de *khnamsou* dont père et mère soient nommés, ne confirment qu'il corresponde à tel ou tel degré de parenté, celui d'« oncle » ou tout autre. Il indique l'affection, la familiarité, l'intimité, souvent il s'associe à celui de frère, souvent à celui de compagnon ; au féminin il désigne les amies en général, et spécialement les bonnes d'enfants ; dans leurs rapports réciproques, il s'applique à l'amant et à la maîtresse. Sur les stèles funéraires, ces personnages tantôt suivent la famille, tantôt s'intercalent avec elle[3]. La

[1] Pierret, *Voc.*, p. 580.
[2] Voir notamment Loret, *R. Tr.*, XIV, p. 111-119.
[3] *Loc. laud.*, p. 113.

traduction « proches » convient à leur rôle et ne précise pas trop ; « patrons » expliquerait les déterminatifs , , ; « amis » ne soulève pas d'objection.

Le nom nouveau des vient évidemment de « unir », dont dérivent « conjointe » et dit des « compagnons » ou « complices » de Sît. Il s'agit donc de gens « unis » au défunt ; le sont-ils par les liens du sang, par des alliances de famille, par des rapports de voisinage ? les éléments d'appréciation font défaut.

Enfin participent à la réunion souhaitée les (l. 21, 23, 25, 28, 29, 38 A = 57, 58, 60, 62, 65, 66, 77 B) et les (l. 22, 23, 25, 29 A = 58, 60, 63, 66 B). Le nom des premiers a suscité bien des interprétations divergentes, que je compte reprendre ailleurs. A mes yeux, les *miratiou*, ou la *mirouït*[1], sont les paysans d'un domaine, étymologiquement les habitants d'un territoire délimité par une enceinte de digues et que l'inondation transforme en lac. Ce sont donc tous les gens qui dépendaient du défunt, habitaient son village et cultivaient ses terres.

La seconde expression (sans déterminatif au 1er passage, avec l. 29 A, avec ailleurs) n'est pas seulement une apposition à la première, car parfois elle en est séparée par la mention

[1] Cf. , l. 77 B ; , l. 23, 25 A = 60, 63, 66 B.

d'autres groupes (l. 25 A = 62-63 B); elle correspond donc à un groupe distinct, auquel le titre final donne le nom de [hieroglyphs] au lieu du précédent. Souvent [hieroglyphs] se traduit par « accomplir les rites religieux ou funéraires ». Ici il faut, je crois, une traduction plus extensive : [hieroglyphs] représenterait tous les services qu'un homme peut recevoir sur terre non seulement après sa mort, mais de son vivant, et que peuvent lui rendre les *bokou*, serviteurs variés du titre final.

Autour du défunt, nous voyons donc évoquée toute la famille et même plus que la famille. Si les énumérations que nous venons d'étudier omettent la femme, une place particulière lui est faite en tête de la 4e partie du chapitre (l. 32-33 A = 70-71 B). D'ailleurs son omission s'expliquerait précisément par la place importante que l'épouse occupe par ailleurs. Avec les [hieroglyphs] et les [hieroglyphs], si nous traduisons par « parents et alliés », *agnati, cognati et affines*, le milieu familier dans lequel le défunt désire revivre atteint les limites du cercle familial. Il s'élargit encore, si l'on traduit par « amis et voisins ». Il dépasse tout à fait la conception de la famille, fondée sur une origine commune, même reculée dans la nuit des temps, lorsqu'on y voit comprendre les [hieroglyphs] et les [hieroglyphs]. Ou plutôt c'est la famille telle que la concevaient les anciens en Orient comme à Rome, dans toute son ampleur, comprenant à la fois tous ceux qui se rattachent à un même ancêtre, comme la

gens, et tous ceux qui vivent sous le même toit, comme la *familia*, où le patriarche étend aux serviteurs l'affection réservée aux enfants et où le père exerce sur les fils les mêmes droits que sur les esclaves. L'Égyptien a le cœur large : de ses rêves de survie il n'exclut personne parmi ceux qu'il a connus et aimés sur terre : ascendants et descendants, collatéraux et amis, serviteurs et paysans ne constituent pour lui qu'une grande famille; tous il veut les revoir autour de lui dans l'autre monde.

WAHB BEN MONABBIH
ET
LA TRADITION JUDÉO-CHRÉTIENNE
AU YÉMEN,

PAR

M. CLÉMENT HUART.

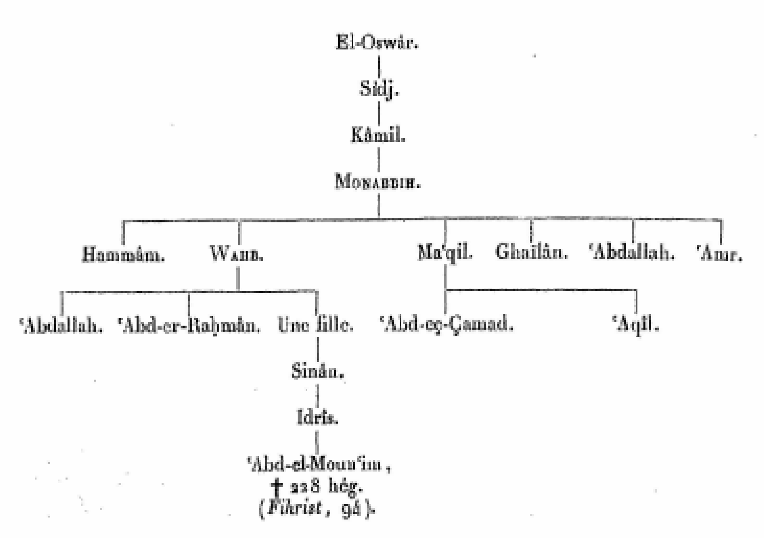
Wahb ben Monabbih est un traditionniste rangé dans l'ordre des *tâbiʿî* ou successeurs des compagnons du Prophète; ses surnoms d'*abnâwî* et de *yémânî* indiquent qu'il se rattachait aux anciens émigrés perses établis dans le Yémen depuis la conquête de ce pays par Wahriz, général d'Anôchè-Révân (Chosroès Ier), qui en avait chassé les Abyssins. Les *Abnâ* étaient, en effet, les descendants des soldats sassanides établis dans le Yémen, qui s'y étaient mariés (à des femmes indigènes) et y avaient eu des enfants[1]. Son père, Monabbih, était le fils de Kâmil, fils de Sîdj (d'après Ibn-el-Médînî, ou Séïdj, d'après Aḥmed ben Ḥanbal), fils d'El-Oswâr (ou El-Iswâr)[2]. Ce dernier

[1] Ibn-Khallikân, *Biogr. Dictionary*, t. III, p. 672.

[2] A. Fischer, *Neue Auszüge aus aḏ-Ḏahabî und Ibn an-Naǧǧâr*, dans la *Zeitschrift der deutschen morgenl. Gesellschaft*, t. XLIV, p. 438. Le *Tâdj el-ʿAroûs*, t. II, p. 62, donne Séïdj (Sîdj, Sayadj)

est bien l'ancêtre, le conquérant perse, le chevalier (*sowâr*) dont le nom était oublié, mais dont la qualité militaire avait survécu; on savait même qu'il était venu de Hérat.

Famille de Wahb ben Monabbih.



Ce chevalier avait nommé son fils Sîdj ou Séïdj: ce flottement indique une prononciation *sêdj* intraduisible en caractères arabes; mais ce nom n'est pas iranien, semble-t-il. Faut-il le rapprocher de שיג *recessio*, *secessio*, de סיג « scories de métal », ou

ben Sîdjân ben Fadaukas. Ce dernier mot, qui est un des surnoms du lion et fut porté par un ancêtre du poète el-Akhtal, ne serait-il pas une fausse lecture pour فروكس *ferox?* Cf. *Lisân-el 'Arab*, t. VII, p. 38, et *Tâdj el-'Aroûs*, t. IV, p. 205.

du syriaque *syôgô*, *syôgthô* « enclos, bergerie, mur » (ar. سياج)? Ce n'est pas très satisfaisant. En revanche, son fils Kâmil a un nom franchement arabe. Quant à Wahb lui-même, son nom, abrégé de Wahb-îl, est sûrement himyarite[1]. Nous donnons ci-dessus le tableau généalogique de cette famille.

Wahb naquit à Ḍimâr, petite ville à deux journées de distance de Çanʿâ, en l'an 34 de l'hégire (654-655). Son père Monabbih s'était converti à l'islamisme du vivant même du Prophète; mais, avant cette conversion, quelle croyance professait-il? C'est par erreur qu'Ibn-Khaldoun[2] a cru que Wahb était juif; du moment que son père était devenu musulman, la question est tranchée en ce qui le concerne[3]. Le *Fihrist* (p. 22) le nomme, avec ʿAbdallah ben Sélâm, Kaʿb el-Aḥbâr et d'autres, parmi les *Gens du Livre* convertis à l'islamisme; cela doit s'entendre de son père, mais ne permet pas néanmoins de déterminer exactement les croyances de celui-ci. Si l'on remarque que Wahb met sur le même pied les traditions juives et chrétiennes, il est probable que son père était de religion et d'éducation israélites,

[1] Cf. Wahb-allah et Wahb-allât. L'inscription Osiander 32, trouvée à Ma'reb et actuellement au British Museum, donne Wahb-il; cf. le mémoire posthume d'Osiander, publié par A. Levy (*Zur himjarischen Alterthumskunde*, dans la *Zeitschr. der d. morgenl. Gesellsch.*, t. XIX, 1865, p. 270). Comparer והבם, Osiander 19, l. 1 (*id. op.*, p. 220) = *C. I. S.*, IV, n° 91, p. 150.

[2] *Prolégomènes*, éd. Quatremère, t. II, p. 179.

[3] Lidzbarski, *De propheticis quæ dicuntur legendis arabicis diss.* (Leipzig, 1893), p. 44-54.

IMPRIMERIE NATIONALE.

fortement influencées par les traditions chrétiennes que l'islamisme avait adoptées et amenait avec lui.

Wahb était érudit en matière de traditions historiques أخباريًّا, très savant, conteur de légendes قاصًّا d'une vaste science, très préoccupé des choses d'Israël[1]. On rapporte qu'il disait de lui-même : « Le monde affirme qu'ʿAbdallah ben Sélâm était le plus savant des hommes de son temps, et Kaʿb el-Aḥbâr le plus érudit des gens de son époque ; as-tu vu celui qui réunit la science de ces deux personnages (et c'est lui-même qu'il désignait ainsi) ? » Wahb passa quarante ans sans injurier aucun être animé et vingt ans sans faire d'ablutions entre la prière du soir et celle du matin (c'est-à-dire qu'il vécut dans la chasteté la plus complète). « J'ai lu, disait-il, trente livres révélés à trente prophètes. » Il passa quarante ans, dit Moslim ez-Zendjî, sans se reposer sur un matelas. Wahb faisait attention à ses paroles : s'il avait été fidèle un jour à sa promesse (c'est-à-dire s'il n'avait pas proféré de jurons), il rompait le jeûne, sinon il supportait volontairement la faim.

El-Djaʿd ben Dirhem disait : « Je n'ai jamais parlé à un savant sans qu'il se fâchât et se levât en laissant tomber ses vêtements roulés derrière le dos, à la seule exception de Wahb. » Simâk ben el-Faḍl rapporte l'anecdote suivante : « Nous étions auprès d'ʿOrwa ben Moḥammed, gouverneur du Yémen, qui avait à côté de lui Wahb. Il se présenta des gens

[1] Dhahabî, dans A. Fischer, *Neue Auszüge*, etc.

pour se plaindre de l'agent du gouvernement, en citant de lui des choses honteuses. Alors Wahb saisit le bâton qu'ʿOrwa tenait à la main et en donna sur la tête de l'agent un grand coup qui fit couler son sang, tandis qu'ʿOrwa éclatait de rire en s'écriant : « Abou-ʿAbdallah (Wahb) nous blâme quand nous « nous mettons en colère, et il en fait autant! — Je « ne pourrais m'empêcher de me fâcher, répondit « Wahb; le Créateur de la mansuétude lui-même « s'est bien mis en colère, lui qui a dit (en parlant « du peuple de Pharaon) : « Mais quand ils provo-« quèrent notre colère, nous tirâmes vengeance d'eux. » (*Qor.*, XLIII, 55.) ʿAbd-eç-Çamad ben Maʿqil, qui était son neveu, rapporte qu'on dit à Wahb : « Tu avais des visions, tu nous les as racontées et elles se vérifiaient. — Hélas! répondit Wahb, cela a disparu depuis que j'ai été chargé des fonctions de juge. »

Wahb fut, à ce qu'il paraît, accusé de partager l'opinion des *Qadarites* ou partisans du libre arbitre absolu. ʿAmr-ben-Dînâr raconte ceci : « J'entrai chez Wahb, qui était dans sa maison à Çanʿâ, et il me donna à manger des noix qu'il avait chez lui. « J'au-« rais voulu, lui dis-je, que tu n'eusses pas écrit un « livre sur le libre arbitre (*qadar*). — Et moi aussi, « par Dieu, je l'aurais voulu. » Le père d'ʿAbd-er-Razzâq a dit : « La généralité des jurisconsultes firent le pèlerinage en l'an 100 (de l'hégire) et Wahb les accompagna. Quand ils eurent achevé la prière du soir, quelques individus, parmi lesquels ʿAtâ et El-Ḥasan (El-Baçrî), vinrent le trouver pour l'entretenir

de la question du libre arbitre; mais il leur parla des choses les plus diverses à propos d'un seul chapitre sur les louanges (de Dieu) et ne cessa pas jusqu'à ce que l'aube parut; ils se séparèrent sans lui avoir posé la question (qu'ils se proposaient de lui adresser). »

Wahb, a dit Aḥmed ben Ḥanbal, était soupçonné de partager l'opinion des *Qadarites*, mais il revint (à de saines idées). Abou-Sinân entendit Wahb dire : « Je professais la croyance au libre arbitre jusqu'à ce que j'eus lu plus de soixante-dix livres révélés aux prophètes et dans chacun desquels il est dit que quiconque s'attribue une part de volonté (= libre arbitre) est un infidèle; alors je renonçai à mon opinion. »

C'était un sage et un moraliste. Le *Lawâqiḥ el-Anwâr* (éd. du Caire, 1276, t. I, p. 46) de Chaʿrânî a conservé un grand nombre d'apophtegmes qui lui sont attribués. Nous ne citerons que ceux qui se trouvent dans les fragments de Dhahabî publiés par M. A. Fischer. ʿAbd-eç-Çamad ben Maʿqil, qui était, comme nous venons de le dire, le propre neveu de Wahb, entendit son oncle laisser tomber du haut de la chaire, pendant un prône, les paroles suivantes : « Gardez-vous des passions suivies avec instance et compagnes du mal, ainsi que de la présomption et de l'admiration de soi-même. » Une autre fois, le neveu entendit son oncle dire : « Abandonne l'homme et la controverse, car l'un des deux disputeurs doit être vainqueur : si ton adversaire est plus savant que toi, comment pourrais-tu disputer avec quelqu'un

qui en sait plus que toi? Et si c'est toi qui es plus savant que lui, comment peux-tu controverser avec quelqu'un qui est moins savant que toi et qui (néanmoins) ne se rendrait pas? » Wahb a dit : « La science est l'amie du croyant, la mansuétude son ministre, la raison son guide, les œuvres son préposé, la patience le chef de ses armées, la bonté son père et la douceur son frère. — La foi est nue, son vêtement est la crainte de Dieu, son ornement la pudeur, sa richesse la jurisprudence. — Lorsque tu entends un homme te louer de qualités que tu ne possèdes pas, ne sois pas assuré qu'il ne te blâmera pas de défauts que tu n'as pas. » Un homme vint le trouver et lui dit : « Les hommes sont dans l'état [mauvais] où nous les voyons, et je me suis promis de ne pas les fréquenter. — Garde-t'en bien! s'écria Wahb, ils ne peuvent se passer de toi, comme tu ne peux te passer d'eux; ils ont besoin de toi, et toi d'eux; mais sois parmi eux comme un sourd qui entend, un aveugle clairvoyant, un silencieux qui parle. »

La mort de Wahb, qui passa sa vie à Çan'â [1], fut malheureuse; il s'était attiré l'inimitié de l'émir Yoûsouf ben 'Omar eth-Thaqafî, gouverneur du Yémen; celui-ci le fit rouer de coups jusqu'à ce qu'il pérît. Lorsqu'il fut mis en prison, il jeûna trois jours de suite et s'écria : « Dieu nous a envoyé la prison; [en

[1] Yâqoût, *Lex. geogr.*, t. III, p. 427, rapporte l'inscription qu'il y avait sur la porte de la maison qu'il occupait; M. Lidzbarski en a inféré à tort que son nom avait été donné à une des portes de la ville.

échange de cette grâce,] nous lui adressons un supplément d'adoration, car il a dit lui-même (*Qor.*, XXIII, 78) : Nous leur avons envoyé le châtiment, et cependant ils ne se sont point humiliés ni ne nous ont adressé d'humbles prières. » Abou'ç-Çîd eḍ-Ḍabbi raconte ceci : « Lorsque Yoûsouf ben ʿOmar fut nommé gouverneur de l'ʿIrâq et que nous l'apprîmes étant dans le Khorasân, Abou'ç-Çîd se mit à pleurer et à verser d'abondantes larmes en s'écriant : « C'est lui qui a fait battre Wahb ben Monabbih jusqu'à ce qu'il l'ait tué. » C'est à Çanʿâ que cet événement eut lieu, mais on n'est pas d'accord sur la date, car El-Wâqidî et d'autres disent 110 hég. (728); Falâḥ ben ʿAṭâ indique la date de dhou'l-ḥidjdja 113 (février 732), et ʿAbd-eç-Çamad ben Maʿqil, celle de moḥarrem 114 (mars 732). Ces deux dernières, qui ne diffèrent entre elles que d'un mois, sont les plus vraisemblables[1].

Ḥadjî-Khalfa nous a conservé l'indication de cinq ouvrages composés par Wahb. Le premier est le فتوح وهب (t. IV, p. 387, n° 8932), *Histoire des conquêtes musulmanes, par Wahb;* le second est le قصص الأخيار, *Légendes des gens de bien* (t. IV, p. 518, n° 9436); le troisième est le كتاب الاسرائيليات, *Le livre des choses d'Israël* (t. V, p. 40, n° 9826); le quatrième serait un recueil de مغازى, ou *Histoire*

[1] Sur ces différences de dates, comparez Mas'oûdi, *Prairies d'or*, t. V, p. 462 et 463. Celle de 110 avait été adoptée par Ibn-Sa'd, mais Nawawî se prononce plutôt pour 114 (p. 619). Ṭabari, t. III, p. 2493, hésite entre les deux.

des guerres saintes, dont il serait l'auteur et qui est cité après ʿOrwa ben ez-Zobéïr (t. V, p. 646); mais cet ouvrage est peut-être le même que le premier. Le cinquième est un قصص الانبياء, *Légendes des prophètes*, qui est, d'après le bibliographe turc, le premier ouvrage consacré à ce sujet (t. IV, p. 518, n° 9437); il portait aussi le titre de المبتدا والسير, *Les origines et les biographies*, d'après Masʿoûdi (*Prairies d'or*, t. I, p. 127) et Ibn-Ḥadjar (*Içâba*, t. I, p. 887)[1]; c'est de lui que Ṭabarî et Ibn-el-Athîr paraissent avoir tiré leurs renseignements[2]. Enfin Ibn-Khallikân, d'après Ibn-Qotéïba, qui avait vu ce livre et qui en parle, sinon dans son Manuel d'histoire, au moins probablement dans les *ʿOyoûn-el-Akhbâr*, cite un volume de lui sur l'histoire des rois couronnés des Ḥimyarites, les récits légendaires qui se rapportent à eux, la description de leurs tombeaux et des citations de leurs poésies; c'est un ouvrage instructif, ajoutait Ibn-Qotéïba[3].

Aucun de ces ouvrages ne nous est parvenu; mais nous pouvons nous former une idée du contenu de ceux qui étaient consacrés aux légendes des prophètes, par ce que nous en retrouvons dans les historiens qui citent leurs sources. J'ai relevé, dans les trois volumes parus du *Livre de la Création et de*

[1] LIDZBARSKI, *De propheticis*..., p. 2.

[2] WÜSTENFELD, *Geschichtschreiber der Araber*, p. 4, n° 16. Il est aussi la source de Masʿoûdi et surtout de l'*Araïs el-Médjâlis* de Thaʿlébî.

[3] IBN-KHALLIKÂN, *Biogr. dictionary*, t. III, p. 671.

toire[1], les passages où Wahb est directement cité comme source; il n'est pas sans intérêt de les grouper pour saisir sur le fait, à l'origine même, celles de ces légendes qui lui sont directement imputées.

Le *Livre* de Wahb est cité sans qu'on lui donne de titre : on le voit figurer à côté de ceux de Ka'b-el-Aḥbâr et de Moqâtil, qui sont des « livres exposés au public et jouissant d'une grande autorité » (t. II, p. 39); on y trouve une description de sept terres inférieures, séjour des damnés. Dans un autre endroit (t. I, p. 147), l'auteur en donne un extrait : « Les cieux, le paradis, l'enfer, le monde présent et futur, le vent et le feu se trouvent tous deux dans le ventre du siège (de Dieu). » Le vent et le feu paraissent jouer un grand rôle dans la cosmogonie de Wahb, car nous les retrouvons dans un passage relatif à la Création, donné d'après les livres de Moïse (t. I, p. 139) : « Dieu créa d'abord l'esprit, puis de l'esprit créa l'air, puis de l'air la lumière et les ténèbres; puis de la lumière l'eau, et ensuite le feu et le vent; son trône était sur les eaux. » A propos de la balance qui pèsera les actes des hommes au jugement dernier, nous voyons Wahb se couvrir de l'autorité d'Ibn-'Abbâs (t. I, p. 193). Dans d'autres passages, nous le voyons s'abriter derrière celle de Selmân el-Fârisî, personnage énigmatique et obscur, dont le rôle dans la formation du dogmatisme mu-

[1] Par Moṭahhar ben Ṭâhir el-Maqdisî, publié et traduit par M. Cl. Huart, dans les *Publications de l'École des langues orientales vivantes*, IVe série, t. XVI, XVII et XVIII.

sulman n'a pas encore été éclairci; car, s'il y a des traces d'influence du zoroastrisme sur l'islamisme, ce personnage pourrait fort bien en avoir été le canal ou l'instrument; seulement, jusqu'ici, nous ne voyons sous son nom que des traditions d'origine juive, comme celle-ci : « Dieu a créé le ciel le plus proche d'émeraude verte, il lui a donné le nom de *birqi'*[1]; le second ciel, d'argent blanc, et l'a nommé de telle façon; le troisième ciel, de rubis; et il [Selmân] énuméra sept cieux, avec leurs noms et la matière qui les compose », ajoute le *Livre de la Création*[2].

Wahb a prétendu que Dieu a créé dans l'air des oiseaux noirs, et ce sont eux qui ont lancé des pierres aux Sodomites et aux compagnons de l'Éléphant (t. II, p. 11). Il affirmait que le soleil est placé sur une roue qui a trois cent soixante anses; un ange est suspendu à chaque anse et la tire dans le ciel; il en est de même de la lune, sauf que la roue de la lune provient de la lumière du soleil (t. II, p. 23). Il ajou-

[1] Ce mot semble avoir été vulgarisé, sinon inventé, par le poète antéislamique Omayya ben Abi'ç-Çalt; voir les dictionnaires sous ce mot, et *Livre de la Création*, t. II, p. 7. L'idée d'émeraude vient certainement de בָּרֶקֶת, Exod., XXVIII, 17; mais بِرْقِع ne serait-il pas בֵּית־רָקִיעַ « maison du firmament » abrégé par l'intermédiaire d'une forme araméenne בָּא־רְקִיעָא, analogue aux termes géographiques commençant par la syllabe *bâ*, dans laquelle, depuis Assemani, on a reconnu une forme vulgaire de بيت? Cf. S. DE SACY, *Abdollatif*, p. 506, note 4; CAUSSIN DE PERCEVAL, *Essai*, t. II, p. 28, note 4; J. OPPERT, *Expédition scientifique en Mésopotamie*, t. I, p. 64.

[2] Ces noms sont donnés par Tha'âlibî, p. 8, l. 32, *apud* LIDZBARSKI, *De propheticis*, p. 51.

tait : « La mer a une vague condensée dans l'air, comme si c'était une montagne allongée ; si le soleil paraissait sortir de cette mer, il séduirait tellement les habitants de la terre, qu'ils l'adoreraient à l'exclusion de Dieu » (t. II, p. 23). La roue revient encore un peu plus loin (p. 24) : « Quand Dieu veut montrer à ses serviteurs un signe de mécontentement, le soleil quitte sa roue dans cette mer ; et quand Dieu veut amplifier encore ce miracle, il y tombe tout entier, et de même pour la lune. »

Il agrémentait ses récits d'historiettes : « Quant à l'historiette racontée par Wahb, à savoir que la terre se plaignit à Dieu à l'époque du Déluge, et qu'il la renouvela en faisant des nuages un crible pour la pluie. . . » (t. II, p. 30). « Dieu a fait paraître l'arc-en-ciel après le Déluge, comme une garantie contre la submersion » (t. II, p. 34). Il rapporte l'opinion de Selmân el-Fârisî au sujet de l'ange de la nuit, appelé شراهيل Charâhîl, qui tient dans sa main un petit coquillage noir qu'il fait descendre, au moyen d'un cordon, avant le coucher du soleil ; « quand cet astre l'aperçoit, il se couche, comme il en a reçu l'ordre (*Qor.*, vi, 163). L'ange du jour s'appelle هراميل Harâmîl : c'est un coquillage blanc qu'il tient dans la main et qu'il suspend avant le lever du soleil ; lorsque Charâhîl l'aperçoit, il le joint à son coquillage noir ; le soleil regarde le coquillage blanc et se lève comme il en a reçu l'ordre » (t. II, p. 37).

C'est lui qui a prétendu que le taureau et le poisson qui sont censés soutenir la terre avalent toutes

les eaux qui se déversent de la terre; lorsque leurs panses seront remplies, le jour de la résurrection se lèvera (t. II, p. 46). Il affirme de même que Jésus fut interrogé sur ce qui se trouve sous la terre; il répondit : « Les ténèbres de l'air »; et l'on dit qu'il ajouta, au sujet de ce qui se trouve encore au-dessous : « Là s'arrête la science des savants » (p. 47).

Au sujet d'Adam, il disait que c'était la plus belle des créatures, et qu'il était imberbe; ce n'est qu'après lui que ses descendants ont eu de la barbe (t. II, p. 90; t. III, p. 12). Il rapporte aussi, mais d'après Obayy, c'est-à-dire de source musulmane, que lorsque Adam fut sur le point de mourir, il désira avoir de ces grappes de raisin qui croissent dans le paradis: ses fils partirent pour lui en chercher, mais les anges les rencontrèrent et leur dirent : « Retournez-vous-en, car vous en êtes débarrassés. » Ils retournèrent donc auprès de lui, reçurent son dernier souffle, le lavèrent, l'embaumèrent au moyen d'aromates, l'enveloppèrent d'un linceul; Gabriel prononça la prière sur son corps, ayant les anges derrière lui et les fils d'Adam derrière les anges; puis ceux-ci l'enterrèrent et dirent : « Ô fils d'Adam, telle sera la coutume que vous suivrez à l'égard de vos morts » (t. II, p. 90).

Wahb a dit encore : « Dieu a créé les cieux en six jours, dont il a institué la durée de chacun équivalente à mille ans; déjà six mille six cents ans se sont écoulés depuis lors; je connais les rois et les pro-

phètes qu'il y a eu dans chaque époque » (p. 138)[1]. Il ajoutait qu'il y a entre Adam et Noé dix générations, et entre Abraham et Moḥammed, trente générations (p. 141).

Dans le domaine eschatologique, nous voyons que c'est à lui que l'on rapporte le récit qui dit que l'ange qui tient la trompette est Isrâfîl, qui est la créature la plus rapprochée du Très-Haut; il a une aile en Orient et une autre en Occident; le trône est porté par son épaule, et ses pieds percent de part en part la terre inférieure et la dépassent de cent ans de marche (p. 182).

En ce qui concerne les prophètes admis par les musulmans, il faisait remarquer qu'il y en a cinq d'Hébreux : Adam, Seth, Énoch (Idrîs), Noé, Abraham; et cinq d'Arabes : Hoûd, Çâliḥ, Isma'îl, Cho'aïb et Moḥammed. D'après lui, les prophètes des Israélites furent au nombre de mille dont le premier est Moïse et le dernier Jésus; il était alors visiblement l'écho d'une source judéo-chrétienne (t. III, p. 1). Les livres qui sont descendus du ciel pour être remis à tous les prophètes sont au nombre de cent quatre; parmi eux est le livre révélé à Seth, fils d'Adam, et qui comprenait cinquante feuillets; celui d'Énoch, composé de trente feuillets; le Pentateuque, révélé

[1] Comparer Ṭabarî, *Annales*, t. I, p. 8, qui donne le chiffre de 5,600 ans comme nombre des années écoulées depuis la Création, et 6,000 ans comme durée totale du monde. Ces nombres, comme l'a fait remarquer M. Lidzbarski, *De propheticis*, p. 53, ne correspondent pas à ceux des computs juif et chrétien.

à Moïse, les Psaumes à David, l'Évangile à Jésus, le Qorân à Moḥammed (t. III, p. 2). Parmi ces prophètes, vingt-trois ont été envoyé aux Sabéens, mais on ne les crut pas (p. 7).

Il connaissait Noé : « C'était un charpentier, mince de figure, avec une longue barbe, des articulations épaisses et une tête allongée » (t. III, p. 18). Nous avons là le témoignage d'un homme qui avait vu l'iconostase d'une église chrétienne d'Orient. Ce même Noé avait reçu sa mission à l'âge de cinquante ans, et en vécut trois cent cinquante après le Déluge (p. 22). Il sortit de l'arche le dixième jour du mois de moḥarrem et construisit, sur le territoire de Qarda, une bourgade qu'il appela Thamânîn. Wahb est, par conséquent, l'un des auteurs qui ont placé dans les monts Djoûdî, en plein Kurdistan, la descente de l'arche; mais il y était tenu par le texte même du Qorân (xi, 46). Pour lui, Hoûd était un négociant, doué d'un beau visage, celle des créatures de Dieu qui ressemblait le plus à Adam (p. 34); à la destruction du peuple d'ʿÂd, ce prophète resta à la Mecque jusqu'à ce qu'il mourut (p. 38). Il savait la généalogie de Çâliḥ, qu'il prétend petit-fils de Sem, fils de Noé (p. 39); au moment de la destruction de Thamoûd, ce même prophète (donné ici comme fils de Moûsâ au lieu de fils de ʿObaïd, fils de ʿAmir) fit entrer son clan (قومه) dans le territoire sacré; il vint s'établir à la Mecque, où ses membres vécurent jusqu'à leur mort (p. 43).

Il déclare qu'un certain nombre de personnes

crurent à Abraham le jour où il fut jeté dans le feu; parmi elles se trouvaient Hârân, Cho'aïb et Bal'am, qui émigrèrent avec lui et sortirent de Ḥarrân pour se rendre en Palestine (p. 53). D'après lui, ces deux derniers étaient enfants de la même tribu; Abraham leur donna en mariage les filles de Loth, après la destruction de Sodome (p. 77), dont il a donné l'histoire (Ṭabarî, *Ann.*, I, 339). Cette confusion entre les deux périodes bien distinctes de l'émigration des Abrahamides d'Our en Chaldée et de l'époque de Moïse n'est pas à l'honneur de Wahb. Contrairement à la tradition musulmane qui donne à la vie d'Abraham la durée de cent soixante-quinze ans, il prétendait qu'il en vécut deux cents (p. 55).

Pour lui, Cho'aïb est un prophète envoyé aux Madianites (p. 68). Il savait que Job est le fils de Moûç, fils de Raghwîl (p. 74)[1]; son père était un de ceux qui avaient cru à la mission d'Abraham le jour où il fut enfermé dans le cercle de feu. Iblîs avait le droit de monter dans les airs jusqu'à une certaine place dans le ciel; c'est de là qu'il pouvait communiquer avec le Seigneur. Il monta donc et reprocha à Dieu de ne pas avoir éprouvé Job pour se rendre compte de sa patience et de sa fermeté. « Dieu déchaîna Iblîs qui vint trouver Job pendant qu'il était prosterné pour prier; il lui souffla à la face

[1] Cf. Ṭabari, *Ann.*, t. I, p. 361. D'après l'historien, il faisait de Job un Grec. (Voir les remarques de M. Lidzbarski, *De propheticis*, p. 51.) La jalousie du Diable fut provoquée par ce fait qu'il entendit les anges dire les répons à la prière de Job.

et il arriva telle et telle chose; les parois de sa maison s'entre-choquèrent, tuèrent ses enfants et firent mourir ses bestiaux; les vers grouillèrent sur son corps, et leurs générations se succédèrent pendant sept ans, sept mois, sept jours et sept heures » (p. 75). On nous fait grâce des sept minutes auxquelles on aurait pu s'attendre[1].

D'après lui, Dhou'l-Qarnéïn était le fils d'une vieille femme grecque (p. 82). Quand les Israélites erraient dans le désert, ils demandèrent à Moïse de leur rapporter un livre par lequel ils sauraient ce qu'ils deviendraient et ce qu'ils devraient savoir. Moïse interrogea le Seigneur, qui lui ordonna de se rendre au Sinaï et d'y jeûner pendant trente jours, afin qu'il lui parlât et qu'il lui remît les tables. Moïse se fit remplacer par Aaron à la tête du peuple, auquel il donna rendez-vous pour quarante nuits après; il jeûna pendant trente jours, puis il mangea des écorces d'arbre; Dieu lui ordonna de compléter les quarante jours au moyen de dix autres (*Qor.*, VII, 137); puis il lui parla et lui remit les tables. C'est là que Moïse demanda à voir Dieu face à face[2] (p. 94).

Il prétendait que les calculs des astronomes étaient

[1] Le chiffre 7 figure encore dans un rapprochement établi par Wahb entre Job, qui fut tourmenté sept ans, Joseph emprisonné sept ans, et Nabuchodonosor changé en bête pendant sept ans. Cf. Ṭabarî, t. I, p. 388.

[2] Il donne la description de la houlette sur laquelle Moïse s'appuyait devant le buisson ardent : elle avait deux branches à l'une de ses extrémités et un crochet sur le côté (Ṭab., I, 464); encore un souvenir iconographique!

erronés, parce qu'ils ne tenaient pas compte de ce que Josué avait arrêté le soleil (p. 99). D'après lui, c'est de la variole que fut frappé Kâleb, dans la légende qui le représente comme ayant un mufle comme celui des bêtes sauvages, après avoir été aussi beau que Joseph (p. 100). Il est l'auteur de la légende qui dit que Dieu fit descendre du ciel une chaîne attachée par des cordes à la Çakhra (la roche de la mosquée d'ʿOmar, sur l'emplacement du temple de Jérusalem), « que la victime pouvait tenir, mais non l'oppresseur; cela dura jusqu'au jour où un homme rusé la prit par tromperie, et elle fut enlevée (au ciel), et les jugements eurent lieu dorénavant par le serment décisoire et la preuve testimoniale » (p. 105).

Quant à Loqmân, Dieu lui avait donné le choix entre le don de prophétie et la sagesse; il avait choisi celle-ci (p. 106).

C'est lui qui a dit que le personnage désigné dans le Qorân (II, 261) par ces mots : « N'as-tu pas entendu parler de celui qui, passant auprès d'une ville renversée jusque dans ses fondements, s'écria : « Comment Dieu fera-t-il revivre cette ville morte? » était Jérémie (p. 117)[1]; et pourtant il n'est dit nulle part que Jérémie fut, pour avoir douté de la toute-puissance de Dieu, puni de mort et ressuscité au bout de cent ans. A propos de Nabuchodonosor, il parlait de sa transformation en toutes sortes d'animaux et

[1] Dans Ṭabarî, t. I, p. 415, il prétendait que Khiḍr était le même que Jérémie.

de sa position dans toutes sortes de situations, en châtiment de ses mauvaises actions, et disait qu'il fut changé entièrement en un autre homme; puis il crut en Dieu et mourut (p. 119).

Pour lui, Esdras avait une opinion au sujet de la prédestination; cela lui fut interdit, mais il ne s'en émut pas; alors Dieu effaça son nom du registre des prophètes (p. 120).

Nous avons vu plus haut que vingt-trois prophètes avaient été envoyés au peuple de Saba : maintenant c'est douze; ils sont repoussés et Dieu fait tomber sur les maisons un rat ayant des dents et des ongles de fer; ʿAmr (ʿAbdallah dans le texte est un *lapsus* l'auteur ou d'un de ses copistes) ben ʿAmir Mozaïqiyâ amène une chatte en sa présence, mais celle-ci s'enfuit, et il s'aperçut que c'était là une œuvre de Dieu; puis ce rat attaqua l'endroit où la digue se rompit, et le peuple de Saba fut détruit (p. 137).

Saint Georges était un homme de Palestine, qui avait encore pu connaître plusieurs des apôtres du Christ (p. 138).

C'est lui qui a rapporté la légende du paralytique, du manchot et de l'aveugle. Dieu envoya un ange à ces trois infirmes : celui-ci les guérit, leur rendit la santé, leur frotta le corps et leur donna les richesses et les troupeaux qu'ils pouvaient souhaiter; ensuite le même ange leur fut envoyé sous la forme d'un pauvre mendiant qui vint leur demander l'aumône en leur rappelant leur ancienne situation. Le manchot et l'aveugle nièrent avoir jamais été pauvres et

infirmes; mais le paralytique, au contraire, donna au mendiant la moitié de sa fortune en reconnaissance du bienfait qu'il avait reçu de Dieu. Alors les biens des deux premiers furent engloutis dans la terre et eux-mêmes rendus à leur ancienne et triste situation (p. 140). Tout cela à propos de Qor., IX, 76.

Enfin nous le trouvons cité comme la source d'où Moḥammed ben Isḥaq a tiré l'histoire des Gens de la fosse, c'est-à-dire des chrétiens de Nedjrân (p. 184).

Les nombreux passages de Ṭabarî, dont nous n'avons cité que quelques-uns, joints à ceux du *Livre de la Création* qui traitent des traditions judéo-chrétiennes, montrent que Wahb ben Monabbih a été le grand véhicule de ces traditions à la fin du Ier siècle de l'hégire, et que c'est à lui surtout qu'il convient d'en attribuer l'introduction dans ce qui a formé plus tard l'ensemble des légendes musulmanes[1]. Le jugement que Mac-Gluckin de Slane a porté sur lui est beaucoup trop sévère[2]; mais s'il a transmis aux musulmans les histoires bibliques, il y a beaucoup ajouté, comme M. Lidzbarski l'a déjà fait remarquer[3].

[1] Cf. SPRENGER, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, t. III, p. CXI, note.

[2] «He was an audacious liar, as Moslim critics of a later period at length discovered» (*Biogr. diction.*, t. III, p. 673, note 2).

[3] *De propheticis*, p. 54.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

LA FACULTÉ ORIENTALE
DE L'UNIVERSITÉ SAINT-JOSEPH À BEYROUTH.

Fondée en 1902 à la suite de nombreuses demandes, cette Faculté a pour but de donner aux indigènes et surtout aux Européens (les cours sont faits en français; seules les leçons d'arabe destinées aux auditeurs les plus avancés peuvent être faites dans cette langue) une connaissance sérieuse, non seulement de l'arabe, mais aussi des principales langues sémitiques et de l'histoire de l'Orient. Le succès de cet enseignement a montré qu'il répondait à un besoin réel.

La durée normale de la scolarité est de trois ans. Toutefois les cours des deux premières années ont été combinés de manière à former un ensemble complet, et les auditeurs qui, avant leur entrée à la Faculté, avaient acquis des connaissances sérieuses sur les matières qu'on y enseigne, peuvent être autorisés à passer leur examen de fin d'études donnant droit au diplôme après deux années de scolarité.

L'enseignement, dont la langue arabe est la base, comprend des cours obligatoires (pour les auditeurs réguliers) et des cours à option. Les premiers sont ceux d'*arabe classique* (3 ans); de *syriaque* (2 ans); d'*hébreu* (2 ans); d'*histoire et de géographie orientales* (3 ans) et d'*archéologie orientale* (2 ans). Les cours à option sont au nombre de trois : *arabe dialectal* (3 ans); *copte* (2 ans) et *antiquités gréco-romaines* (3 ans). L'année scolaire commence le 11 octobre et se termine à la fin de mai.

La Faculté reçoit des auditeurs réguliers (pour deux ou trois ans) et des auditeurs libres. Tous doivent fournir, en

demandant leur admission, un certificat attestant qu'ils ont fait leurs études secondaires. Les droits annuels d'inscription sont, pour les premiers, de 200 francs, et, pour les seconds, de 20 francs pour chaque cours suivi. La bibliothèque orientale de l'Université est ouverte à tous les auditeurs sans supplément d'inscription.

Le *diplôme de fin d'études* est délivré, après la troisième année, aux auditeurs réguliers ayant subi avec succès un examen portant sur la totalité des cours suivis. Les titulairse de ce diplôme peuvent, après avoir présenté et soutenu une thèse écrite, obtenir le titre de *Docteur de la Faculté orientale*.

Lucien Bouvat.

BIBLIOGRAPHIE.

NOUVELLES BIBLIOGRAPHIQUES.

Le petit poème de Toghrâï, la *Lâmiyyat al-'Adjam*, vient d'être réédité avec un avant-propos et une traduction française (déjà traduit en latin, en anglais et en allemand, cet opuscule n'avait pas encore été traduit dans notre langue), par M. A. Raux, professeur au lycée de Constantine (*La Lâmiyyat el'Adjam d'el Tograï*, poème arabe publié avec les voyelles, un commentaire arabe, un avant-propos et une traduction en français. Paris, Ernest Leroux, 1903, in-8° de iv, 7 et ٣٧ pages). Le commentaire en question est celui qu'a donné Soyoûtî dans son «Trésor enfoui» (*Al-kanz al-madfoûn*). Bien connu des orientalistes, l'ouvrage de Toghrâï n'a plus pour eux l'intérêt d'un texte inédit; mais nous devons savoir gré à M. Raux du soin qu'il a mis à cette publication.

M. le Dr Joseph Hell avait présenté, en 1902, comme thèse à l'Université de Munich, une biographie de Férazdak

d'après ses poésies. Il vient de donner une nouvelle édition, suivie du texte, commenté et traduit, du panégyrique d'Al-Walîd ibn Yazîd, de cet intéressant travail (*Das Leben des Farazdaq nach seinen Gedichten und sein Loblied auf Al-Walîd ibn Yazîd, Diw. 394, Text, Übersetzung und Commentar,* Leipzig, Otto Harrassowitz, 1903, petit in-8° de 70 pages). Deux index sont consacrés, l'un aux noms propres, l'autre aux mots des textes qui ont fait l'objet d'un commentaire.

M. Carlo de Landberg vient de faire paraître le premier fascicule, consacré à l'examen des textes arabes, de sa critique des travaux publiés par MM. A. Jahn et D.-H. Müller à la suite de leur expédition dans l'Arabie méridionale (*Die Mehri-Sprache in Süd-Arabien von Dr. Alfred Jahn und die Mehri und Soqoṭri-Sprache von Dav. Heinrich Müller kritisch beleuchtet.* Heft I. *Die arabischen Texte,* Leipzig, Otto Harrassowitz, 1902, in-8° de 59 pages). Citons aussi, de M. de Landberg, sa récente brochure : *Die Hunde von 'Azzân und ihre Bestrafung durch die Engländer. Eine Errinerung an die Südarabische Expedition* (München, Druck der Akademischer Buchdrückerei von F. Straub, 1903, in-8° de 16 pages).

Il vecchio Testamento e la critica odierna (Firenze, tipografia di E. Ariani, 1902, in-8° de 115 pages), de M. Francesco Scerbo, est un ouvrage aussi consciencieux qu'érudit; mais la lecture en est trop pénible. En protestant contre les abus de la critique actuelle, M. Scerbo donne, à l'appui de sa thèse, des exemples bien souvent probants, mais disparates. Nous ne pouvons que désirer, avec M. J. Halévy (cf. la *Revue sémitique,* 1903, p. 93), que l'auteur nous donne une nouvelle édition, remaniée et d'une lecture facile, de ce savant travail. Citons aussi, de M. Scerbo, un *Nuovo saggio di critica Biblica* (Firenze, libreria editrice Fiorentina, 1903, in-8° de IV-34 pages), importante étude de critique textuelle sur Isaïe et continuation de l'ouvrage précédent.

M. Francis Henry Skrine qui nous donnait, il y a quelques années, en collaboration avec M. Denison Ross, «Le Cœur de l'Asie» (*The Heart of Asia*), vient de publier, dans la *Cambridge Historical Series*, un ouvrage auquel la guerre russo-japonaise donne un intérêt d'actualité : *The Expansion of Russia, 1815-1900* (Cambridge, at the University Press, 1903, petit in-8° de VII-386 pages avec 3 cartes), et dont voici le sommaire : I. *Introduction;* II. *Russia in 1815;* III. *Vacillation* (*1815-1825*); IV. *The First Reaction* (*1825-1855*); V. *An Era of Reform* (*1855-1865*); VI. *The Second Reaction* (*1865-1881*); VII. *The Triumph of the Old Russian Party* (*1881-1894*); VIII. *A Peaceful Revolution* (*1894-1900*). Une bibliographie et un index soigneusement rédigés terminent cet important travail.

Il a souvent été question ici de la collection Hartleben, qui vient de s'enrichir de deux volumes relatifs à nos études : un Manuel de conversation en trois langues : allemand, français, chinois (*Konversationsbuch in drei Sprachen : Deutsch, Französisch, Chinesisch*), par Hsüeh Chi Tschong, attaché à l'ambassade de Chine à Vienne, et une Grammaire du géorgien moderne (*Grammatik der modernen georgischen* [*grusinischen*] *Sprache*) due à M. A. Dirr.

Lucien Bouvat.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, curantibus I.-B. Chabot, Ign. Guidi, H. Hyvernat, B. Carra de Vaux. Paris, Ch. Poussielgue, éditeur; Leipzig, Otto Harrassowitz.

Une simple énumération des ouvrages parus dans cette collection en moins de deux années suffira à montrer avec quelle activité les Orientalistes qui en ont assumé la direction s'efforcent de réaliser le vaste programme qu'ils ont tracé. Les souscripteurs ont déjà reçu, ou vont recevoir avant la fin de l'année, les parties suivantes :

1. — SCRIPTORES SYRI. Series I, t. XCIII. Dyonysius Bar Ṣalibi. *Expositio Liturgiae*, edidit et interpretatus est H. Labourt. — Intéressant commentaire sur la Liturgie dite de S. Jacques, la plus ancienne des liturgies syriaques Le texte en était demeuré inédit jusqu'ici, bien que son importance eût été mise en relief par les nombreux extraits donnés par Renaudot, dans sa Collection des liturgies orientales. Il devient évident, par l'édition de M. Labourt, que le commentaire publié jadis par Assémani dans son *Codex Liturgicus*, sous le nom de Jean Maron, n'est qu'une adaptation tardive de celui de Bar Ṣalibi.

2. — Series II, t. IV. Chronica minora; fasc. I, edidit et interpr. Ign. Guidi (p. 1-40). Ce volume contiendra tous les fragments historiques dispersés dans divers manuscrits, les uns déjà connus, les autres encore inédits. La partie éditée et traduite par M. Guidi comprend : 1° le célèbre *Chronicon Edessenum*, et 2° la petite *Chronique anonyme* concernant les derniers rois Sassanides, que l'auteur avait lui-même découverte et publiée dans les Actes du Congrès de Leyde. La nouvelle édition a été revisée et soigneusement collationnée. Pour la chronique d'Édesse, spécialement, l'éditeur a tenu à reproduire le manuscrit jusque dans ses moindres détails, même quant à la place des points diacritiques.

3. — Chronica minora, fasc. II (p. 41-238), edidit E.-W. Brooks; interpretatus est I.-B. Chabot. — Cette seconde partie du volume comprend : 1° Une chronique écrite par un moine du couvent de Mar Maron, vers l'an 664, date à laquelle s'arrêtent les derniers fragments. Elle contient des détails particuliers sur l'invasion des Arabes en Syrie; — 2° un court fragment anonyme, relatif à la même invasion; — 3° le texte complet de la Chronique désignée par Land sous le nom assez mal choisi de *Liber Calipharum*, et qui est en réalité une compilation rédigée sous le règne de Hišam (724-743). L'auteur paraît avoir résumé quatre documents différents dont le premier s'arrêtait à l'an 641, le second à

l'an 570, le troisième (que Land attribuait au prêtre Thomas) à l'an 636, et le dernier à l'an 629; pour les faits antérieurs à Constantin, Eusèbe est la source principale, mais non unique, du compilateur. La liste des califes qui termine l'ouvrage semble être la seule partie propre à celui-ci. — 4° Une *Chronique anonyme*, qui s'arrête à l'an 846, mais qui paraît avoir été rédigée vers 795 et continuée ensuite brièvement. L'auteur était sans doute un moine du couvent de Qartamin. Bien qu'il n'ait guère fait que compiler des écrits en partie connus, il nous a cependant conservé certains détails qu'on chercherait vainement ailleurs.

Des extraits de ces différentes chroniques avaient déjà été publiés dans diverses revues. On aura l'avantage de les trouver réunis ici et d'avoir le texte complet sous les yeux. Un troisième fascicule terminera prochainement ce volume; il renfermera, outre les restes de la Chronique de Jacques d'Édesse, une centaine de pages de fragments historiques pour la plupart inédits.

4. — SCRIPTORES AETHIOPICI. Series I, t. XXXI. PHILOSOPHI ABESSINI edidit et interpretatus est Enno LITTMANN. — Grâce aux nombreux collaborateurs réunis par M. Guidi, la partie éthiopienne du *Corpus* est actuellement la plus avancée. Le volume de M. Littmann contient un texte unique en son genre dans cette littérature. Sous le règne du roi Socinius (1607-1632), un moine du nom de Zar'a-Yā'qōb, ayant, comme on dit vulgairement, jeté le froc aux orties, essaye de montrer en racontant sa vie et ses réflexions, qu'il n'y a de certaines que les vérités naturelles et que l'on ne peut embrasser avec conviction aucune religion. Le scepticisme de l'auteur paraît être le résultat de la prédication des missionnaires portugais : n'osant ni s'attacher à la nouvelle doctrine ni conserver l'ancienne, il prend le parti de n'en professer aucune. Walda-Ḥeywat, disciple de Zar'a-Yā'qōb, écrivit un livre de réflexions sur le modèle de celui de son maître, toutefois fort inférieur à celui-ci. Ce sont ces deux curieux documents que M. Littmann a publiés et traduits.

5. — Series II, t. V, fasc. I (p. 1-56). ANNALES REGIS IOHANNIS, ed. et interpr. I. GUIDI. M. Guidi a pris la tâche de publier la majeure partie des Chroniques éthiopiennes. Comme il a semblé utile de pousser la publication jusqu'aux documents du siècle dernier, on a décidé d'accompagner, par exception, les volumes I-X de cette partie d'une traduction française, au lieu de la traduction latine qui est de règle dans le *Corpus*, et qui semblait se prêter moins facilement à l'expression des termes stratégiques modernes. — Le roi Jean, dont les annales sont éditées ici pour la première fois est celui qui porte le surnom de 'Alāf Sagad (1667-1682).

6. — T. V, fasc. II (p. 57-326). ANNALES REGIS IYĀSU et ANNALES REGIS BAKĀFFĀ. Les Annales de Iyāsu (Adyām Sagad, 1682-1706) et celles de Bakāffā (1721-1730) contiennent, comme les précédentes des récits fort détaillés des expéditions militaires accomplies sous ces règnes. Elles ont une grande importance pour l'étude de la géographie de l'Éthiopie. L'histoire religieuse se confond avec l'histoire politique; on y voit le roi présider les conciles et promulguer les définitions doctrinales et disciplinaires. C'est pour ce motif qu'il a paru nécessaire de faire entrer les chroniques dans la collection des écrivains chrétiens, au même titre que la plupart des chroniqueurs byzantins ont été accueillis dans la *Patrologie grecque* de Migne.

7. — T. XVII. VITAE SANCTORUM ANTIQUIORUM, fasc. I. *Acta Yāred et Panṭalewōn*, ed. et interpr. K. CONTI ROSSINI. S. Yāred passe, selon la tradition éthiopienne, pour être l'auteur d'antiennes célèbres et l'organisateur du chant ecclésiastique en usage dans le pays; il vivait au VII[e] siècle. S. Pantaléon est l'un des neuf Saints qui, selon la même tradition, ont évangélisé la contrée. Ces Actes étaient jusqu'ici complètement inédits.

8. — T. XXII. VITAE SANCTORUM INDIGENARUM, fasc. I. *Acta Marqorēwos*, ed. et int. K. CONTI ROSSINI. Pendant son séjour en Éthiopie, M. Conti Rossini avait réussi à obtenir le prêt d'un manuscrit unique, de près de 350 pages, appar-

tenant au couvent de Dabra Demaḥ, et dans lequel on avait groupé, autour de la vie de S. Marqorēwos (Mercurius), un grand nombre d'antiques légendes religieuses du pays. Il en avait fait un résumé suivi, et avait copié des extraits importants, lorsque des brigands mirent le feu à sa maison, en son absence, et détruisirent ses papiers et ses livres. L'éditeur a donné dans ce fascicule tout ce qu'il a pu recouvrer des fragments et du résumé. Tout mutilé qu'il est, ce récit ne manque pas d'intérêt.

9. — SCRIPTORES ARABICI. Series III, t. I. Petrus ibn Rahib, *Chronicon Orientale*, ed. et int. L. Cheikho. — Ce *Chronicon* est celui dont Abraham Echellensis avait jadis donné une traduction dans la collection des écrivains byzantins de Paris. Le texte était demeuré inédit. On n'en connaît qu'un seul manuscrit, à la bibliothèque Vaticane, d'après lequel le P. Cheikho a fait son édition et revisé la traduction latine. L'éditeur signale dans sa préface un autre manuscrit conservé à Londres; mais comme il s'en est assuré depuis, ce dernier renferme une compilation historique dans laquelle l'œuvre de Petrus Ibn Rahib a été insérée, modifiée et complétée, de sorte qu'on ne peut même songer à en donner les variantes. Cette chronique fournit un bon résumé de documents relatifs à l'Égypte.

10. — T. IX. Severus ben el-Moqafa', *Historia patriarcharum Alexandrinorum*, ed. et interpr. C. Fr. Seybold (fasc. 1; p. 1-120). — L'ouvrage de Renaudot qui porte le même titre, et qui n'est qu'un résumé succinct de celui de Sévère (év. d'Ešmounaïn), a suffisamment fait connaître l'importance capitale de cet auteur pour l'histoire du christianisme en Égypte. Il est même surprenant qu'il soit demeuré inédit jusqu'à ce jour. Aussi est-ce avec reconnaissance que nous avons accueilli la précieuse collaboration de M. Seybold qui apporte à cette édition un soin minutieux et ne recule devant aucune peine pour lui donner la dernière perfection. Tous les manuscrits connus de Sévère ont été collationnés et les variantes annotées. Malheureusement, un deuil cruel

a interrompu momentanément le travail de l'auteur : le présent fascicule s'arrête à la mort du 38ᵉ patriarche (Benjamin). La traduction latine paraîtra en même temps que le second fascicule dont l'impression est déjà fort avancée.

L'impression des autres ouvrages annoncés se poursuit régulièrement et cinq volumes actuellement sous presse pourront voir le jour au cours de l'année prochaine.

En terminant cette courte revision, je ne puis m'empêcher d'adresser aux savants collaborateurs qui ont répondu à mon appel avec tant d'empressement et de désintéressement un cordial merci. Grâce à leur notoriété scientifique, le projet a été accueilli, dès le premier instant, avec une entière confiance par les souscripteurs désormais assez nombreux pour assurer définitivement la continuation de notre œuvre commune.

Je rappellerai que l'on a jugé opportun de mettre en vente séparément, et à un prix très modique, la traduction de chaque volume, de manière à permettre aux personnes pour lesquelles les textes seraient sans utilité de se procurer à peu de frais soit l'ensemble, soit des volumes isolés, de cette collection.

J.-B. CHABOT.

RERUM AETHIOPICARUM SCRIPTORES OCCIDENTALES INEDITI, a saec. XVI ad XIX, curante C. BECCARI, S. I. — I. *Notizia e Saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia durante i secoli XVI, XVII e XVIII*, con otto fac-simile e due carte geografiche. Roma, 1903, Casa editrice italiana, in-4° de x-519 pages, relié toile. Prix : 30 francs.

Les documents originaux relatifs à l'histoire moderne de l'Éthiopie sont rares et, pour la plupart, encore inédits. Cette pénurie de documents se fait surtout sentir pour les XVIᵉ et XVIIᵉ siècles, période de l'influence portugaise en Abyssinie. Au cours de ses recherches, soit à Rome, soit dans d'autres villes d'Europe, M. Beccari a découvert d'importants manu-

scrits que l'on croyait perdus ou dont l'existence n'était pas soupçonnée. Il a entrepris de les publier, et le magnifique volume qu'il nous donne sous ce titre de *Notizia e Saggi*, pour servir d'introduction aux *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti*, permet de se rendre compte de ce que sera cette importante collection.

Cette introduction comprend trois parties. La première est un inventaire des documents réunis par M. Beccari (ouvrages historiques inédits, lettres et relations des Jésuites de 1560 à 1713, lettres et relations de différentes personnes de 1566 à 1832). La seconde est consacrée à l'analyse des principaux ouvrages inédits que M. Beccari se propose de publier (Histoire d'Éthiopie du P. Paez; divers traités du P. Emmanuel Barradas; *Historia de Ethiopia a alta* du P. Emmanuel d'Almeida; *Expeditio aethiopica* du patriarche Mendez), et se termine par des notices sur les travaux de la Congrégation de la Propagation de la foi de 1630 à 1800. La troisième partie est un choix de documents des plus curieux. Citons, un peu au hasard, quatre lettres originales de l'empereur Susenyos ou Saltan Sagad, qui régna de 1607 à 1632 (p. 257-267); deux lettres attribuées à Adyâm Sagad Ier (1682-1706) et adressées, l'une au pape Clément XI, l'autre au cardinal Sacripante (p. 443-446); plusieurs lettres adressées par le baron de Schafiroff, au nom de Pierre Ier de Russie, au préfet de la Propagande (p. 475-477); par l'empereur Hezkeyas au P. Michelangelo de Tricarico, préfet de la mission d'Égypte (p. 491-493), et par Mgr Gebragzer, évêque d'Adoulis, au pape Pie VI (p. 495-499). Un index termine l'ouvrage.

La collection des *Rerum aethiopicarum scriptores occidentales inediti* comprendra, en comptant ce volume d'introduction, seize tomes dont voici le contenu : tomes II et III, *Historia Aethiopiae* a P. Petro Paez lingua lusitanica exarata; tome IV, *Emmanuelis Barradas S. J. Tractatus tres lusitanice exarati;* tomes V, VI et VII, *Emmanuelis de Almeida Historia de Ethiopia a alta;* tomes VIII, IX et X, *Patriarchae Mendez*

Expeditionis aethyapicae libri IV; tomes XI, XII, XIII, XIV et XV, *Relationes et epistolae variorum tempore missionis iesuiticae, ab anno 1550 ad ann. 1640;* tome XVI, *Relationes et epistolae selectae tempore missionis FF. Minorum, ab anno 1632 ad ann. 1815.* Il paraîtra au moins un volume par an. Chacun de ces volumes, de format grand in-8°, comprenant de 500 à 700 pages et imprimé avec le même luxe que les *Notizia e Saggi,* sera mis en vente au prix de 25 francs, réduit à 20 francs pour les souscripteurs à la collection complète. Nul doute que le succès ne couronne cette importante et intéressante publication.

Lucien Bouvat.

Colección de estudios árabes. Zaragoza, Tip. y Libr. de Comas hermanos, Pilar, I, 1897-1903, in-16.

Les noms des auteurs et éditeurs de cette intéressante collection, MM. Codera, Saavedra, Pons Boigues, Miguel Asín, Menéndez y Pelayo, Ribera, etc., sont une garantie suffisante de sa valeur. La *Colección de estudios árabes,* qui en est maintenant à son septième volume, comprendra des traductions de l'arabe, des études historiques, philosophiques et religieuses, des travaux relatifs aux beaux-arts et à l'enseignement; en un mot, rien de ce qui concerne l'Espagne musulmane ne lui demeurera étranger. Toutefois les publications historiques semblent devoir être les plus nombreuses.

Le premier volume de cette collection est la relation en prose et en vers, publiée par M. Mariano de Pano y Ruata, d'un pèlerinage à la Mecque fait au xvi[e] siècle par un Maure aragonais (*Las Coplas del peregrino de Puey Monçón.* Viaje á la Meca en el siglo xvi, con una introducción de D. Eduardo de Saavedra, 1897, xlvi-303 pages, avec carte et fac-similé. Prix : 3 pes.). Puis vient une longue étude de M. Julián Ribera Tarragó sur les origines d'une fonction judiciaire de l'Aragon (*Origenes del Justicia de Aragón,* con un prólogo

de D. Francisco CODERA, 1897, XIX-472 pages. Prix : 5 pes.). M. CODERA, à qui nous devons un très remarquable travail sur la décadence et la disparition des Almoravides en Espagne (*Decadencia y disparicion de los Almoravides en España*, 1899, XXXII-421 pages. Prix : 5 pes.), a réuni, sous le titre suivant, *Estudios críticos de historia árabe-española* (1903, XVI-372 pages avec tableaux généalogiques. Prix. : 4 pes.), une longue série de notices du plus vif intérêt consacrées au comte Julien, à la conquête de l'Aragon et de la Catalogne par les Musulmans, à l'histoire arabe des Pyrénées, à Pampelune au VIII[e] siècle, à Ampurias et Barcelone en 848, à Mohammad At-Tawil, roi maure de Huesca, aux dynasties des Banoû Moûsâ, des Hamoudiyya et des Banoû Hoûd, etc., et nous promet un volume consacré aux Almohades en Espagne (*Los Almohades en España*). Nous attendons de M. VIVES une étude sur l'art arabe espagnol (*El Arte árabe español*), et de M. RIBERA un travail consacré aux origines de l'enseignement actuel (*Orígen de los modernas instituciones de enseñanza. I. El Modelo. II. La Copia*).

Le traité de politique et d'administration composé vers la fin du XIV[e] siècle sous ce titre : *Le Collier de perles*, par Moûsâ II, roi de Tlemcen et le plus célèbre des Banoû Ziyân, dont le texte arabe avait été édité à Tunis en 1862, a été traduit par M. Mariano GASPAR (*El Collar de perlas*, obra que trata de política y administracion, escrita por Muza II, rey de Tremecén, vertida al castellano....., 1899, XXXVIII-486 pages. Prix : 5 pes.). Nous avons encore, dans cette collection, une traduction, due au regretté PONS BOIGUES, de l'Histoire de Hayy ibn Yakzhân, le célèbre roman philosophique d'Ibn Tofaïl (*El Filósofo autodidactico*, novela psicólogica traducida directamente del arabe.... con un prólogo de MENÉNDEZ Y PELAYO, 1900, LVI-249 pages. Prix : 3 pes.).

Sous la rubrique : *Estudios filósofico-teológicos*, M. Miguel ASÍN nous donnera une importante série d'études sur Gazali, dont le premier volume (le sixième de la collection), qui a paru sous le titre suivant : *Algazel, dogmática, moral, ascé-*

tica..... con prólogo de Menéndez y Pelayo (1901, xxxix, 912 pages. Prix : 10 pes.), est un des ouvrages les plus complets qui aient été écrits sur la vie et le système de ce célèbre philosophe. Après une savante introduction consacrée à l'indifférence religieuse chez les Arabes, aux causes de ses progrès et à l'état des esprits à l'époque où parut Gazali, M. Miguel Asín passe successivement en revue la vie, la morale et les opinions philosophiques de Gazali. Une analyse des deux ouvrages composés par ce philosophe sous le titre d'*Al-Madnoûn* et quelques extraits de son livre *La Destruction des philosophes* terminent l'ouvrage. Les autres volumes des *Estudios filósofico-teológicos* seront consacrés, le second à la philosophie mystique de Gazali, le troisième à l'influence de ce philosophe sur l'Espagne musulmane, et le quatrième à son influence sur l'Espagne chrétienne. Nous souhaitons que les circonstances permettent à M. Miguel Asín et à ses savants confrères de nous donner bientôt les nouveaux ouvrages qu'ils nous promettent. Aussi utile pour l'histoire d'Espagne qu'intéressante pour nos études, la *Colección de estudios árabes* est assurée d'un bon accueil de la part des érudits, des étrangers comme des Espagnols.

Lucien Bouvat.

J. H. Stevenson. *Assyrian and Babylonian contracts with Aramaic reference notes. The Vanderbilt Oriental series.* New York, American book Company, 1902; 206 pages in-8°.

Parmi les « contrats » assyriens provenant de *Kayanjik* et conservés au British Museum, un certain nombre portent une brève mention en araméen indiquant la nature de l'acte et les noms des parties. Ce fait avait été signalé dès l'année 1864 par M. Rawlinson, qui avait montré quel éclatant témoignage l'araméen fournissait en faveur du déchiffrement des cunéiformes, encore suspect en certains milieux. Depuis,

on a retrouvé d'autres textes du même genre, et la collection formée par M. Stevenson comprend quarante-sept numéros, dont dix sont publiés pour la première fois. Les copies ont été soigneusement faites, et apportent un certain nombre d'utiles corrections à celles des précédents éditeurs. La traduction montre que M. Stevenson est au courant des travaux relatifs à ce genre de documents. Çà et là, pourtant, quelques négligences. *Upišma* est toujours traduit « and has struck a bargain » (ex. p. 50-51), ce qui donne une mauvaise coupe : la copule *ma* retombe sur le verbe suivant (en l'espèce, *izirip*). Page 33, *niše* est traduit « house », ce qui n'est évidemment qu'un lapsus; mais, p. 34, *2*, *marati-(ut)-su* est une transcription impossible; il faut ou conserver *ut*, ou tout au moins lire *marât*, comme le prouve le changement *su*, pour *šu*, qui ne se produit qu'après une dentale. P. 43, je ne vois pas bien ce que signifie « while he conducts his non-lawsuit » qui n'est guère plus clair que l'assyrien *ina la dinišu idababma* : ne faudrait-il pas supprimer la négation, et rétablir la formule ordinaire *ina dinišu idababma* ?

C. Fossey.

Le gérant.

Rubens Duval.

JOURNAL ASIATIQUE.

NOVEMBRE-DÉCEMBRE 1904.

ÉTUDE
SUR LA MUSIQUE ARABE,

PAR

M. COLLANGETTES S. J.,

PROFESSEUR DE PHYSIQUE
À LA FACULTÉ FRANÇAISE DE MÉDECINE À BEYROUTH (SYRIE).

(PREMIER ARTICLE.)

AVANT-PROPOS.

Au visiteur de l'Exposition égyptienne à Paris, ou même au touriste qui a entendu de la musique arabe dans les rues du Caire ou de Damas, il peut sembler étrange qu'on écrive sur une matière aussi pauvre. De fait, la première impression est toujours défavorable. La mélodie arabe paraît à nos oreilles européennes une suite désordonnée de notes fausses; pas d'harmonie, une instrumentation primitive, un rythme nul ou insaisissable, tout est choquant ou enfantin. Et cependant, pour peu qu'on ait vécu dans un milieu arabe, ou qu'on ait parcouru les historiens des khalifes, on est frappé du rôle important de la musique dans la civilisa-

tion orientale, de sa puissance d'action, de la littérature abondante qu'elle a provoquée. On se demande s'il n'y a pas autant d'injustice à juger de la musique arabe par des exécutants de rencontre, que de nos grands maîtres par les orgues de Barbarie, dont ils sont les victimes. Je ne veux pas dire qu'une étude approfondie mettra au jour des merveilles cachées; nous aurons beau chercher, nous ne trouverons jamais une gamme semblable à la nôtre, ni notre harmonie puissante, ni notre orchestration savamment combinée. Mais ne peut-il pas y avoir un art musical sans tout cela? Si nous n'aimons pas la musique orientale, les Orientaux nous rendent notre antipathie avec usure; il y a donc deux arts distincts. Question d'éducation ou de physiologie, c'est à discuter, mais le fait est indéniable. À force de voyager, on devient, dit-on, moins sévère pour ses voisins, moins exclusif. Pour la musique il en est de même; en fréquentant les Arabes, nous finissons par nous convaincre qu'ils peuvent avoir une musique véritablement artistique, c'est-à-dire ayant son histoire, ses préceptes, sa critique, sa bibliographie. Je crois que l'Européen, même après de longues années d'Orient, donnera toujours la préférence à la musique de son pays; il partagera difficilement les émotions du Syrien et de l'Égyptien, en entendant les mélancoliques mélopées orientales; mais il y trouvera à la longue un véritable intérêt. Que cet intérêt soit scientifique ou artistique, peu importe, il y a désormais pour lui matière à étude.

Mon but, dans ce modeste travail, a été de rechercher quelle était cette musique du temps des khalifes, dont les auteurs contemporains racontent des effets si prodigieux, d'étudier ensuite la musique moderne, et de mettre en lumière le trait d'union qui relie l'une à l'autre.

Pour cela, j'ai lu les grands auteurs arabes, Al-Farabi, Avicenne, les Frères Sincères, Safi ed-Din, autant que possible dans leur texte original; j'ai lu également les ouvrages modernes, et j'ai interrogé un grand nombre de musiciens; je les ai entendus à maintes reprises, et j'ai tenté une synthèse.

Je n'ai certes pas la prétention d'avoir tout élucidé; il y a des questions qui restent obscures, et que je me propose d'ailleurs d'approfondir avec le temps; mais j'ai pensé que, tel qu'il est, ce travail présenterait déjà quelque intérêt au chercheur européen.

Quant aux musiciens orientaux qui se sont prêtés si aimablement à mes investigations, qu'ils veuillent bien voir dans ces quelques pages un témoignage de ma reconnaissance et une contribution au développement de leur art musical.

CHAPITRE PREMIER.

COUP D'ŒIL HISTORIQUE.

La musique arabe n'est pas homogène, l'étude de ses intervalles, de son évolution, de ses instruments le montre avec évidence. Du reste, à côté des argu-

ments intrinsèques qui ressortiront au cours de ce travail, les documents historiques abondent. Je me bornerai à quelques citations.

Le fond primitif est une musique préislamique, qui peut remonter jusqu'aux Hébreux, aux Assyriens et aux Égyptiens. Sur ce fond, au temps des khalifes, l'art grec, puis l'art persan ont gravé des empreintes profondes, et ces influences sont vite devenues prépondérantes. Voilà en quelques mots l'histoire de l'évolution de la musique arabe.

La période préislamique est obscure, mais son existence s'impose. Évidemment la musique arabe n'a pas surgi spontanément le jour où, le pouvoir du khalifat étant à peu près assis, il plut à *Mamoun* (المأمون) d'entendre un orchestre. Les instruments préexistaient, l'art aussi. Parmi les Arabes, il court des légendes sur ce passé. *Maçʿoudi*[1] nous rapporte que le khalife *Mouʿtamed* (المعتمد) interrogea un jour le poète *ʿObeid Allah*[2] fils de *Khordadbeh* (عُبَيْد الله بن خُرداذبه), sur les origines de la musique. *Ibn Khordadbeh* répondit en ces termes : « Prince des Croyants, il y a un grand nombre d'opinions à ce

[1] مَسْعودي *Maçʿoudi*, t. VIII, ch. CXXII, *Les Prairies d'or*, traduction BARBIER DE MEYNARD.

[2] Dans la transcription des mots arabes, nous n'avons pas adopté la méthode allemande; nous préférons donner les caractères arabes. Notre transcription représente, autant que possible, la prononciation en sons français. Le ع *ʿain* et le غ *ghain* étant représentés, comme d'ordinaire, par ʿ et *gh*, le خ, par *kh*, le ك, par *k*, et ق, par *q*.

sujet. Le premier qui fit usage du luth est *Lamek*, fils de *Matouchalekh* (لامك بن متوشالخ), fils de *Mahanil*, fils d'*Abad*, fils de *Khanoukh*, fils de *Caïn*, fils d'*Adam*. Ce Lamek avait un fils qu'il aimait tendrement; la mort le lui ayant enlevé, il suspendit le corps à un arbre, les jointures se désagrégèrent et il ne resta plus que la cuisse, la jambe et le pied avec ses doigts. Lamek prit un morceau de bois, et l'ayant taillé et raboté avec soin, il en fit un luth, donnant au corps la forme de la jambe, au bec celle du pied. Les chevilles imitaient les doigts, et les cordes les vaisseaux. Puis il en tira des sons et chanta un air funèbre, auquel le luth mêla ses accents. . . . Tubal, fils de Lamek, inventa les *touboul* (sing. طَبْل; plur. طبول) [nom générique des grands tambours et des grosses caisses] et les *doufouf* (sing. دُفّ; plur. دفوف) « tambours de basque »; Dilal, fille de Lamek, les *mi'zaf* (sing. معزف; plur. معازف) « harpes »; le peuple de Loth, les *tanbour* (الطّنبور) « longues mandolines »; les Kurdes, un instrument à vent pour appeler leurs troupeaux; les habitants du Khorassan et des contrées avoisinantes chantaient en s'accompagnant du *sandj* (sing. صَنْج, pl. صنوج) « instrument à sept cordes »; les populations de Rey, du Tabaristan et du Deiloun avaient les *tanbour*; les Nabatéens et les Djarmaques accompagnaient leur chant avec les *ghriouarat* (غربوارة); les Indiens ont la *konkolah* (كُنْكلة) qui n'a qu'une corde tendue sur une courge.

« Chez les Arabes le *hida* (الحداء) « chant du chamelier » précéda tout autre chant. *Modâr*, fils de *Nizar*, fils de *Ma'ad* (مُضَر بن نِزَار بن مَعْد), dans un voyage tomba de chameau et se cassa la main. Il dit : « *Ya ida* (يا يداه), *ya ida* « ô ma main! ô ma main! »; les chameaux excités par cette lamentation marchèrent mieux. On en fit un vers du mètre *rajaz* (الرجز : « يا هاديا يا هاديا ويا يداه يا يداه ») et le chant resta. Il se perfectionna peu à peu, et devint le *nasb* (النصب), qui comprit trois genres : le *rakbani* (الركباني), le *sinad* grave (السناد الثقيل) et le *hazaj* léger (الهزج الخفيف). Le luth s'appelait alors *mizhar* (المزهر). Les Yéminites s'accompagnaient sur le *mi'zaf*. Ils n'avaient qu'un genre d'exécution, mais deux chants, le *himyarite* et le *hanéfite*, qui était le plus beau. »

A ce témoignage du grand historien, ajoutons-en deux autres, empruntés à des auteurs du xe siècle sur lesquels nous allons revenir. Al-Farabi, décrivant les instruments en usage de son temps, nous parle d'un *tanbour* de Bagdad, dont la gamme étrange est qualifiée par lui de *gamme païenne*, c'est-à-dire non islamique. Isbahani, dans son *Livre des chansons*, nous dit que *Ibn Mousajjah* (بن مُسَجَّح), célèbre musicien nègre de la Mekke, après avoir étudié la musique grecque et la musique persane, en adapta plusieurs airs à des poésies arabes, mais rejeta certaines modulations, fioritures, *nabra* (النَبْرَة), et certaines notes *naghma* (نَغْمَة), qui n'étaient

pas conformes à la musique arabe[1]... Celle-ci existait donc, fixée, au moins jusqu'à un certain point.

Ces traditions sur l'antiquité de la musique arabe se sont perpétuées jusqu'à nous. D'après le cheikh *'Othman ibn Mohammad Al-Joundi* (الشيخ عثمان بن محمد الجندي), il faudrait remonter jusqu'à Sobal, fils de Caïn, fils d'Adam, et jusqu'à Adam lui-même, témoin ce distique qu'il chanta à la Mekke où il se trouvait alors en pèlerinage, en apprenant la mort d'Abel :

تغيرت البلاد ومن عليها ووجه الارض مغبر قبيح
تغيّر كلّ ذي لونٍ وطعمٍ وقلّ بشاشة الوجه الصبيح

Le pays a changé, ainsi que tout ce qu'il renferme. La surface de la terre paraît couverte de poussière et s'est enlaidie; toute couleur est devenue terne, et toute nourriture est insipide. Les visages joyeux se sont faits rares.

Est-ce une traduction, ou l'arabe serait-il la langue adamique, l'auteur ne nous l'apprend pas. Voilà la légende; les documents sérieux font défaut, et si nous voulions nous lancer dans les conjectures, il faudrait les tirer de l'ethnographie ou de la géographie. Le problème est compliqué; tribus nomades ou sédentaires, Koreichites, Juifs, Chaldéens, Abyssins, Persans, se partageaient la péninsule arabique. Leurs luttes continuelles leur laissaient sans doute peu de temps à consacrer aux beaux-arts. Mais

[1] Voir Land, *Remarks on the earliest development of the Arabic music.*

encore, qui donnait le ton? Existait-il des arts simplement juxtaposés? Le vent de la mode soufflait-il de l'Égypte ou de la Mésopotamie, nous ne le savons pas. Notons seulement ceci. Deux peuples plus conservateurs ou mieux préservés nous semblent devoir apporter un écho plus fidèle de cette musique lointaine. Ce sont les Juifs et les Chaldéens, très nombreux dans la péninsule. Chez eux sont, si je ne me trompe, des documents précieux pour quiconque veut fouiller ces origines de la musique orientale. Le cachet original de la musique actuelle de ces deux peuples confirmerait cette conjecture. Je laisse à mieux instruit d'en juger et d'en écrire.

Il est bien autrement facile de suivre les infiltrations grecques et persanes dans la musique arabe. Le contact historique des peuples fait prévoir ou explique tout, et les documents positifs abondent.

Il est un livre où ont puisé tous ceux qui ont essayé de faire revivre les scènes joyeuses de la cour des premiers khalifes. C'est le Livre des chansons, *Kitab al-Aghani*[1], par Aboul Faraj ʿAli ibn Al-Hossein Al-Isbahani. L'auteur, né à Ispahan en 284 H., sous le khalifat de Al-Mouʿtadid Billah (المعتضد بالله), habita Bagdad et y mourut en 356 H. Il a laissé beaucoup d'ouvrages, et le plus célèbre est cette peinture très vivante des mœurs de son temps, qu'il a intitulée

[1] كتاب الاغاني لابو الفرج علي بن الحسين الاصبهاني. L'édition de Boulaq ne renferme pas moins de 20 volumes, et Leyde en a publié un 21ᵉ.

« Le Livre des Chansons ». Isbahani nous fait connaître les chanteurs et chanteuses qui avaient le plus de succès, donne le texte des poésies, le libretto, avec quelques indications musicales, et entremêle le tout d'anecdotes piquantes. Nous lui ferons quelques emprunts dans le cours de cet ouvrage. Les allusions aux importations grecques et persanes sont nombreuses. C'est le chanteur Touways (طويس) qui apprend les airs des captifs persans. Un autre, Chaïb Khathir (شايب خاثر), s'exerce à composer à la persane. Ailleurs nous voyons le prince de Ghassan former un chœur de chanteuses grecques. C'est enfin le nègre Sa'ïd ibn Mousajjah (سَعيد بن مُسَجّح), dont nous avons déjà parlé, qui voyage en Perse et en Syrie, fait un choix parmi les chants recueillis et fixe la gamme arabe. Il est le premier, ajoute Isbahani, qui ait introduit le chant persan dans la musique arabe. Ce virtuose vivait au premier siècle de l'hégire.

Isbahani était un simple chroniqueur; il eut pour contemporain l'illustre Abou Nasr Mohammad ben Tarchan Al-Farabi (ابو نصّر محمد بن طرشان الفارابي), qui nous a laissé le plus important traité technique de cette époque, le *Kitab al-Mousiqa* (كتاب الموسيقى). Cet ouvrage a une tendance byzantine très marquée; il est émaillé de mots grecs transcrits en caractères arabes. Son but avoué est de codifier la musique arabe d'après la musique grecque.

Ibn Sina (ابن سينا), plus connu sous le nom d'Avicenne (980-1036 X.), est également partisan de

l'influence grecque. Dans son remarquable traité de musique, après avoir disserté sur les intervalles, il nous renvoie pour plus amples renseignements au Canon d'Euclide, et plus loin il cite Ptolémée.

Nous pourrions multiplier les citations : les rapprochements se feront d'eux-mêmes au cours de ce travail. Aussi bien ce point historique n'est-il contesté par personne.

Cette époque des premiers khalifes est particulièrement brillante au point de vue musical. Des concerts presque quotidiens et interminables mettent en lumière bien des talents, bien des rivalités aussi, car le « genus irritabile vatum » peut s'appliquer aux musiciens. Le Kitab al-Aghani est plein de ces querelles d'orchestres. Les chanteurs en renom avaient leurs morceaux inédits et réservés, leurs rythmes favoris, leurs méthodes, et leurs admirateurs s'efforçaient de les imiter, fixant ainsi d'une manière inconsciente la théorie musicale. Un des premiers qui fit ainsi école fut l'affranchi mulâtre Ma'bed ibn Ouahb (ابو عبّاد معبد بن وَهْب). Médine, la Mekke et Damas l'entendirent tour à tour. Le khalife Oualid ibn Yézid (الوليد بن يزيد) le faisait venir souvent et était dans le charme en l'entendant. Un jour que Ma'bed lui chantait une poésie, le prince ressentit une émotion si vive que, rejetant son vêtement, il se jeta dans le bassin d'eau de roses qui était devant lui, pour tempérer son ardeur. Ses esclaves l'ayant épongé et habillé, trois fois il fit chanter le morceau et trois fois plongea

dans le bassin, puis renvoya enfin le chanteur avec 12,000 pièces d'or. Maʿbed avait pour principal concurrent un certain Ibn Souraïj (ابو يحيى عُبَيْد بن سُرَيْج), mais on consacra sa supériorité par le vers suivant :

أجاد طويس والسُرَيْجِ بعده وما قصباتُ السبق إلَّا لمعبد

« Touways et Souraïj furent des artistes, mais la palme appartient à Maʿbed. » Cela se passait au IIe siècle de l'hégire.

Au moment où mourait Maʿbed, un autre artiste venait au monde, qui devait illustrer la nouvelle cour de Bagdad. C'était Ibrahim Al-Maussouli (ابرهم الموصلي), ainsi surnommé à cause d'un long séjour qu'il fit à Mossoul, où il apprit la musique. Il jouit tour à tour de toutes les faveurs des khalifes Al-Hadi, Mouça et Haroun Ar-Raschid, qui le comblèrent de leurs largesses.

Les seuls cadeaux qu'il reçut pendant sa vie montèrent à plus de 24 millions de dirhams (16,800,000 fr.); en un seul jour, il avait reçu 600,000 dirhams (420,000 fr.). Cependant, au milieu de ses succès, son indépendance de caractère et son goût pour les coupes de vin généreux lui attirèrent parfois de pénibles mésaventures. Il reçut une fois trois cents coups de fouet par ordre du khalife, et passait de temps en temps du palais à la prison.

Son fils Ishaq (اسحٰق), qui recueillit les neuf cents airs composés par son père, fut encore plus célèbre que lui. Il fut non seulement un chanteur émérite,

mais un théoricien remarquable. Il connaissait si bien la valeur des intervalles musicaux et les divisions des cordes, qu'il pouvait jouer n'importe quel morceau sur un luth désaccordé; et la finesse de son oreille était telle que, ayant entendu une fausse note dans un orchestre de cinquante musiciennes, il désigna sur-le-champ la coupable. Il était, comme son père, partisan des vieilles traditions, des méthodes de Ma'bed; c'était l'école classique. En face d'eux se dressait l'école romantique, représentée par Ibn Jami' (ابن جامع) et Ibrahim ibn Al-Mahdi[1]. Ce dernier était un rival redoutable. Fils et frère de khalifes, khalife lui-même pendant quelque temps, il appuyait ses innovations de son autorité royale. De plus, il avait une voix merveilleuse. D'une étendue de quatre octaves, nous dit Isbahani, elle avait un charme captivant. Quand il chantait, tout le personnel du palais accourait pour l'entendre, et tous, grands et petits, l'écoutaient, haletants, exprimant parfois leur admiration par mille extravagances. On prétend même que, chantant un jour près de la ménagerie du palais, il charma, nouvel Orphée, les tigres et les lions, qui s'approchèrent pour l'entendre. Il joignait à cela un grand talent d'instrumentiste, et possédait une mémoire musicale prodigieuse. Passant un soir sous les fenêtres d'Ibrahim Al-Maussouli, il l'entendit chanter un air qu'il était en train de composer. Il le

[1] ابرهم بن المهدي. Cf. Ibrahim, fils de Mehdi, par Barbier de Meynard, *Journ. asiat.*, 1869.

retint si bien que, le lendemain, à la cour de Haroun, Al-Maussouli ayant commencé son morceau, le prince Ibrahim se récria : « Comment, Sire, cet homme prétend vous offrir une primeur! Mais c'est un plagiaire! » Et il chanta lui-même le morceau si parfaitement, que le pauvre artiste en fut tout décontenancé. On finit pourtant par s'expliquer, et Haroun, après avoir bien ri, donna 5,000 dinars[1] (70,000 fr.) à Maussouli pour le consoler.

Ishaq et son père avaient donc de la peine à tenir tête à pareil adversaire. Le prince eut pourtant à souffrir plus d'une fois de leur franc parler. Un jour, chez le khalife Al-Mamoun, un musicien nommé 'Akid chanta, accompagné par un luthiste. Le prince Ibrahim trouva l'exécution irréprochable. Ishaq demanda alors à Akid : « Dans quel rythme as-tu chanté? — Dans le rythme ramal. — Et toi, joueur de luth, quel était le rythme de ton accompagnement? — C'était le hazaj. — Voilà qui est curieux, ajouta alors Ishaq en regardant Ibrahim, ce morceau réputé irréprochable est chanté dans un rythme et accompagné dans un autre! »

Une autre fois, c'était chez Haroun Ar-Raschid, Ishaq venait de chanter. « Tu ne sais pas ce morceau, dit le prince Ibrahim, tu t'es trompé plusieurs fois. » Ishaq riposta : « Tu prétends me juger, et tu n'y entends rien. Chante ce même air, et, si tu ne fais pas mille fautes, je consens à perdre la tête. » La

[1] Le dinar valait 20 dirhams, et le dirham de 0 fr. 65 à 0 fr. 70.

colère gagnant les deux rivaux, il y eut échange de gros mots, de menaces, et on se sépara. Haroun lui-même dut arranger les choses, et mit fin à la brouille en exigeant une réconciliation dans son palais même.

Ces quelques citations suffisent à montrer ce que fut la période brillante de Mamoun et de Haroun Ar-Raschid, l'âge d'or du khalifat. Si la période suivante n'a pas eu son Isbahani pour nous narrer ses chroniques, rien ne nous autorise à croire à une décadence : c'est plutôt une évolution, et si nous voulons juger de la transformation, nous n'avons qu'à passer au milieu du XIIIe siècle, où nous trouvons un écrivain de grand mérite qui nous fournira d'amples renseignements : c'est Safi ed-Din ibn El-Faqir ʿAbd El-Moumin El-Baghdadi (صفي الدين بن الفقير عبد المؤمن البغدادي). Il vivait à la cour du dernier khalife Abbasside Al-Mouʿtasim Billah (المعتصم بالله) et était précepteur de Charaf ed-Din Haroun (شرف الدين هرون), fils du vizir Chams ed-Din Mohammad ibn Mohammad Al-Jouni (شمس الدين محمد بن محمد الجوني). Son talent et sa réputation étaient tels que Hadji Khalifa (حاج خليفه) nous rapporte que, lorsque Houlagou et ses Mongols s'emparèrent de Bagdad, il ordonna d'épargner l'artiste et sa famille. Nous avons de Safi ed-Din deux traités de musique. Le premier, *Rissalat ach-Charafiyat* (رسالة الشرفيات), qui tire son nom de Charaf ed-Din, auquel il est dédié. Le second, *Kitab al-Adouar* « Le Livre des Périodes ou des Modes » (كتاب الأدوار). Ces deux ouvrages

traitent d'une façon assez complète des intervalles musicaux, des modes et du rythme. L'auteur n'y invoque l'autorité ni des Grecs ni des Persans. Il prétend bien faire œuvre purement arabe. Ce qui n'empêche pas les mots persans d'y figurer à tout instant, surtout pour la désignation des modes. On s'est dégagé de l'influence grecque, mais pour subir celle de la Perse. Quels que soient du reste les éléments de ce style composite, l'œuvre finale est sans contredit l'expression de l'art arabe au XIIIe siècle.

Après Safi ed-Din, les documents se font de plus en plus rares. Citons parmi les plus remarquables ʿAbd El-Qadir Al-Ghaïni (عَبْدُ القادر الغَيْنِي), qui dédia son grand traité au sultan Mohammed Mourad (847 H.), et son contemporain Mohammed ʿAbd El-Hamid Al-Ladhaqi (محمد عَبْدُ الحميد اللاذقي), auteur d'une épître, *Rissalat al-Fatḥiyat* (رسالة الفتحيات). La chronique musicale arabe, à part quelques récits de voyageurs, est complètement muette pendant les XVIIe et XVIIIe siècles. Avec le XIXe siècle commence ce qu'on pourrait appeler la période contemporaine. Des auteurs européens s'occupent de la question. Villoteau a un mémoire sur la musique dans la « Description de l'Égypte », l'œuvre grandiose de Napoléon Ier et de Louis XVIII. Kiesewetter écrit son livre : « Die Musik der Araber ». Kosegarten entreprend son grand ouvrage, malheureusement inachevé, sur Al-Farabi et Isbahani. Land publie son opuscule sur la gamme arabe. Le baron Carra de

Vaux donne au *Journal asiatique* une traduction de la *Rissalat ach-Charafiyat* de Safi ed-Din. Caussin de Perceval et Barbier de Meynard nous donnent d'intéressants extraits du *Kitab al-Aghani*. Citons encore les travaux plus récents du R. P. Dechevrens, Dom Parisot, G. H. Dalman, etc.

Quelques ouvrages arabes sont également publiés, mais ce sont plutôt des recueils de chansons que des traités de musique; la partie technique se limite aux premières pages du livre. Le seul ouvrage didactique moderne est l'Épître *Rissalat al-Mousiqa* de Michel Meshaqa (رسالة الموصيقى للدكتور ميشال مشاقة). L'auteur, qui était de Damas, blessé de l'arrogance des musiciens de l'Égypte, qui se vantaient de leur supériorité sur ceux de Syrie, étudia la musique en compagnie des principaux artistes de Damas, et écrivit son Épître, qui ne fut du reste publiée qu'après sa mort[1].

Ce qu'est la théorie musicale moderne chez les Arabes, et quel lien la rattache à la musique antique, nous nous efforcerons de le dire dans les chapitres qui vont suivre. Il y a maintenant, comme autrefois, beaucoup de chanteurs et d'instrumentistes; mais fort peu d'entre eux connaissent la théorie de leurs chants, et ce n'est qu'en collectionnant patiemment leurs réponses qu'on peut arriver à une synthèse.

Il y a, comme au temps des khalifes, deux partis parmi les artistes; celui de l'Égypte et celui de la

[1] Revue *Al-Machriq*, 1899.

Syrie. Le premier représente le mouvement en avant. Les chanteurs les plus renommés, comme ʿAbdouh ou le cheikh Salamé, émerveillent leurs auditoires par des vocalises sans fin, qui montrent peut-être mieux la souplesse d'un organe vocal qu'un sommet de l'art musical. De plus, l'influence italienne se fait sentir, et il n'est pas trop difficile de reconnaître çà et là des reminiscences.

En Syrie, au contraire, excepté Beyrouth qui tient pour le genre égyptien, on est partisan des vieilles traditions; la musique est plus simple et les fioritures sont dédaignées. Alep et Damas constituent les deux centres de culture de l'art ancien. Dans le reste de l'Empire la musique turque se mêle souvent à la musique arabe. Quant à la musique des Arabes de Tunisie et d'Algérie, je ne la connais pas assez pour en parler.

BIBLIOGRAPHIE.

Nombreux sont les savants et artistes arabes qui ont écrit sur la musique dans les premiers siècles de l'Islam. Beaucoup de leurs ouvrages ne sont malheureusement pas parvenus jusqu'à nous.

Voici la liste, par ordre chronologique, des principaux auteurs :

1. Al-Khalil (الخليل). Un livre sur le rythme et un autre sur les modes. M. 170 H.

2. Ishaq ibn al-Maussouli (اسحق بن الموصلي). Un grand traité. M. 236 H.

3. Al-Kindi (الكندي). Six ouvrages. M. 248 H.

4. Moussa ibn Chaker (موسى بن شاكر). Un ouvrage de musique parmi les ouvrages de mathématiques dus aux trois frères. Mohammed mourut en 259 H.

5. Ahmed ibn Mohammed ibn Merwan as-Serchadhi (احمد بن محمد بن مروان السرشاذي). Trois ouvrages. M. 286 H.

6. Thabit ibn Korra (ثابت بن قُرَّة). Un livre. M. 288 H.

7. Yahya ibn 'Ali ibn Yahya (يحييَ بن علي بن يحييَ). Une épitre M. 300 H.

8. 'Obeid Allah ibn 'Abdallah ibn Dahir (عُبَيد الله بن عبد الله بن ظاهر), surnommé Ibn Ahmed (ابن احمد). M. 300 H.

9. Kosta ibn Louka (قسطى بن لوقا). Auteur chrétien. Un ouvrage. M. 300 H.

10. Mohammed ibn Zakaria ar-Razi (محمد بن زكريا الرازي). Un traité de musique et un traité de chant. M. 311 H.

11. Abou Nasr Mohammed ibn Tarchan al-Farabi (ابو نصر محمد بن طرشان الفارابي). Auteur du fameux « Livre sur la musique. M. 339 H.

12. Maçoudi (المسعودي). Le grand historien traite de la musique dans son « Kitab az-Zoulaf » (كتاب الزُّلَف). M. 346 H.

13. Ibn Sina (ابن سينا) [Avicenne]. La 12e Rissalat du Schifa traite de la musique (رسالة الشفاء الثانية عشر). M. 428 H.

14. Ibn az-Zalt ibn 'Abd al-'Aziz al-Omari (ابن الزلت بن عبد العزيز الامري). Un traité. M. 529 H.

15. Mohammed ibn Ahmad al-Haddad (محمد بن احمد الحداد). Un traité. M. 561 H.

16. Safi ed-Din ibn Faqir 'Abd al-Moumin al-Baghdadi (صفي الدين بن فقير عبد المؤمن البغدادي). Auteur de la « Rissalat ach-Charafiyat » et de la « Rissalat al-Adouar » (الرسالة الشرفية. كتاب الأدوار). M. 656 H.

17. Aboul Faraj 'Ali ibn Hassan (ابو الفرج على بن حسن). Un ouvrage. M. 721 H.

18. Lissan ed-Din ibn al-Katib (لسان الدين بن الكاتب). M. 741 H.

19. Mohammed ibn 'Issa Abou 'Abdallah Hossam ed-Din ibn Fath ed-Din al-Ambari (محمد بن عيسى ابو عبد الله حسام الدين بن فتح الدين الامباري). Un ouvrage sur les modes et le rythme. M. 763 H.

20. 'Abd al-Qadir ibn 'Issa (عبد القادر بن عيسى). Un grand traité.

21. Taqi ed-Din Ahmed ibn 'Ali al-Makrizi (تقى الدين احمد بن علي المقرتزي). Un ouvrage sur le chant. M. 845 H.

22. Mohammed ibn 'Abd el-Moujiz (ou Hamid) al-Lattaqi (محمد بن عبد العجيز [الحميد] اللاذقي). Auteur de la « Rissalat al-Fathiya » (الرسالة الفتحية). M. 848 H.

23. Nasr ed-Din (نصر الدين). Un fragment.

Voici maintenant la liste des manuscrits arabes qui se trouvent dans les principales bibliothèques de l'Europe.

1. Paris. Bibliothèque nationale.

N° 2479. Rissalat ach-Charafiyat, de Safi ed-Din. — 56 feuillets.

N° 2480. Traité en vers sur les modes de la musique par Schams ed-Din al-Saïdawi (شمس الدين الصيداوي), de Damas. — 19 pages.

N° 2480 *bis*. Tableau synoptique des douze tons en arabe, en malais et en français (moderne). — 93 feuillets.

N° 2466. Note de Nasr ed-Din (نصر الدين), sur la musique.

N° 2865 (2). Fragment d'un traité de musique de Razi.

—— (13). Dernières pages d'un traité sur le chant par le même auteur.

N° 3250 (4). Traité sur la musique. — 7 feuillets. 1083 M.

2. Londres. British Museum.

N° 1198 (6). Pages 57-76. Traité de musique sans nom d'auteur, divisé en 8 *babs* et une *khatimat* (الشجرة ذات الاكمام الحاوية اصول الانغام).

N° 823. Diyanat Khan. Collection de traités sur la musique, écrit par le Shah Kubad Bey... 'Abd al-Jalil al-Harithi :

1 et 2. Traités sur la légalité de la musique.

3. Kitab al-Adouar. Le Livre des Périodes, par Safi ed-Din. — 15 feuillets.

4. Commentaires du précédent sans nom d'auteur (شرح الادوار). — 15 feuillets.

5. Commentaire plus étendu avec texte complet (شرح مولانا مباركشاه). — 95 feuillets.

6. Glose sur le même par Fakhr ed-Din al-Khajaudi. — 85 feuillets.

7. Traité persan.

8. Traité de musique par YA'QOUB IBN-ISHAQ AL-KINDI (رسالة يعقوب بن اسحق الكندي في خبر تأليف الألحان).

9. Grand traité sans nom d'auteur, dédié au sultan Mohammad Mourad, 847 H. (peut-être le traité d'ABD EL-QADIR AL-GHAINI, v. Bibl. Leyde, n° 1426).

10. Kitab al-Kafi fil mousiqa, par ABOU MANSOUR AL-HUSSEIN IBN MOHAMMED IBN 'OMAR IBN ZAILAH (كتاب الكافي في الموسيقى لابي منصور بن زيله). 440 H.

11. Traité par YAHYA IBN 'ALI IBN YAHYA AL-MOUNAJJIM (رسالة يحيى بن علي بن يحيى المنجم).

12. Extrait du Madkhal d'ABOU NASR AL-FARABI (من كتاب المدخل).

13 et 14. Traités persans.

LONDRES. INDIA OFFICE LIBRARY.

N° 477. Chifa d'Avicenne. La douzième partie est un traité de musique.

3. VIENNE.

N° 1515. L'Épitre Charafiyat de SAFI ED-DIN.

N° 1516. MOUKHTASAR FI MA'RIFAT AL-NAGHMAT (مختصر في معرفة النغمة).

N° 1517. Trois chapitres sur la musique.

4. LEYDE.

N° 1423. Le grand Kitab al-Mousiqua d'AL-FARABI.

N° 1424. Une question sur un point du précédent.

N° 1425. Traité (en persan) d''ABD EL-QADIR AL-GHAÏNI.

5. Gotha.

67. B. Les frères Sincères.

6. Madrid. Bibliothèque nationale.

G. g. 86. Kitab al-Mousiqa d'Al-Farabi.

7. Milan.

Kitab al-Mousiqa d'Al-Farabi.

OUVRAGES CONSULTÉS PAR NOUS.

I. Manuscrits.

1. L'Épître de Yahya ibn 'Ali ibn Yahya al-Mounajjim. — British Museum.

2. Le traité d'Avicenne. — India Office.

3. La Rissalat ach-Charafiyat de Safi ed-Din. — Paris, Bibliothèque nationale.

4. Le « Kitab al-Adouar » de Safi ed-Din. — British Museum.

5. Les Perles assorties de la connaissance des airs par Chams ed-Din. — Bibliothèque de l'Université Saint-Joseph, Beyrouth.

6. Rissalat al-Fattiat al-Takkât de Mohammad ibn 'Abd el-Hayy al-Ladhiqi. — Bibliothèque d'une mosquée de Bagdad.

7. Kitab al-Mousiqa d'al-Farabi. — Leyde.

II. Ouvrages arabes imprimés.

1. Les Frères Sincères, Épitre 4e sur la musique. — Édition de Bombay.

2. Safinat al-Moulk سفينة الملك لمحمد بن اسماعيل بن عمر شهاب الدين par MOHAMMAD IBN ISMAËL, IBN 'OMAR CHEHAB ED-DIN. — Le Caire.

3. Rissalat raoud al-Masarrat رسالة روض المسرات للشيخ عثمان بن محمد الجندي. Bosquet des joies par le cheikh 'OTHMAN IBN MOHAMMAD AL-JOUNDI. — Le Caire, Imprimerie générale, 1313 H.

4. Épître à l'Émir Chehab sur l'art de la musique par le Dr MICHEL MESHAQA الرسالة الشهابيّة فى الصناعة الموسقية للدكتور ميخايل مشاقة [المشرق], publiée par la Revue « Al-Machriq ». — Imprimerie catholique, Beyrouth, 1899.

5. Le Vaisseau des Belles Lettres السفينة الادبية لاحمد افندي السفرجلاني, par AHMED EFFENDI AS-SAFARJALANI. — Damas, 1308 H.

6. Livre sur une méthode sûre d'obtenir la mesure des airs كتاب نيل الامانى فى ضروب الاغانى لمحمد كامل الخُلَعي, par AHMED KAMEL AL-KHOULA'I. — Le Caire, Imprimerie khédiviale.

7. Livre pour adoucir le temps par la connaissance des airs كتاب صفا الاوقات فى علم النغمات لدرويش محمد. Recueil de Derviche MOHAMMAD. — Le Caire, Imprimerie Toufikieh.

III. OUVRAGES EUROPÉENS.

1. VILLOTEAU. Description de l'Égypte. T. 13 et 14 de l'édition in-8°. — Paris, 1823.

2. KOSEGARTEN. Ali Ispahanensis Liber Cantilenarum. — Greifswald, 1840.

3. KIESEWETTER. Die Musik der Araber. — Leipzig, 1842.

4. LAND. Recherches sur l'histoire de la gamme arabe. — Leyde, 1884.

5. LAND. Remarks on the earliest development of the Arabic music.

6. CAUSSIN DE PERCEVAL. Musiciens arabes. — *Journal asiatique*, 1873.

7. BARBIER DE MEYNARD. Ibrahim fils de Mehdi. — *Journal asiatique*, 1869.

8. CLÉMENT HUART. Étude sur trois musiciens arabes. — *Journal asiatique*, 1884.

9. Baron CARRA DE VAUX. Le traité des rapports musicaux de Safi ed-Din. — *Journal asiatique*, 1891.

10. DECHEVRENS S. J. Études de science musicale, II[e] étude. Appendice IV de la musique arabe.

11. Dom J. PARISOT. Musique orientale. — Tribune de S.-Gervais, 1898.

12. Dom J. PARISOT. Rapport sur une mission scientifique en Turquie d'Asie. — Imprimerie nationale, 1899.

13. CHRISTIANOWITSCH. Esquisse historique de la musique arabe aux temps anciens. — Cologne, 1863.

14. SALVADOR DANIEL. La musique arabe. — Alger, 1863.

15. G. H. DALMAN. Palästinischer Diwân. — Leipzig, 1901.

16. NIEBUHR. Voyage en Arabie.

17. LANE. Modern Egyptians, etc.

CHAPITRE II.

LA GAMME ANTIQUE.

Le son est l'impression faite sur notre oreille par le mouvement vibratoire d'un corps élastique pondérable. On appelle vibrations les oscillations effectuées par un corps dérangé de sa position d'équilibre, et tendant à y revenir en vertu de son élasticité. Une

corde tendue, une fois ébranlée, ne revient à l'état de repos que par une série de déplacements, qui lui font prendre l'aspect d'un fuseau. L'espace compris entre les deux positions extrêmes constitue la vibration simple. S'il y en a plus de 32 par seconde, l'oreille percevra un son. Plus le nombre des vibrations augmente, plus le son nous paraît aigu. Au delà de 8,000 vibrations, les différences cessent d'être appréciables, et au delà de 60 à 70,000 vibrations, le son lui-même cesse d'être perçu; l'oreille n'est plus affectée par un mouvement aussi rapide.

Cette gravité ou cette acuité plus ou moins grande suivant le nombre des vibrations à la seconde constitue la « hauteur » du son. On peut compter ces vibrations de plusieurs manières : on transforme par exemple le mouvement de va-et-vient de l'air vibrant en un mouvement rotatoire, et un compteur à engrenage donne le nombre des tours et fractions de tours : c'est le procédé des sirènes; ou bien on rend le corps vibrant solidaire d'un style léger, qui inscrit ses zigzag sur un cylindre tournant, enduit de noir de fumée : c'est la méthode graphique. Les anciens ne connaissaient pas ces procédés. Ils recouraient, comme nous le faisons encore nous-mêmes, à la méthode indirecte des longueurs de corde. Si, après avoir noté le son d'une corde entière, on la fixe en son milieu, chacune des deux moitiés donnera un son semblable au premier, à l'acuité près, c'est son octave aiguë, et le nombre des vibrations a doublé. De même, si l'on divise une corde dans le rapport $\frac{2}{3}$, les nombres des

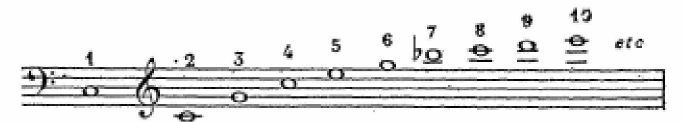
vibrations de la corde entière et de sa partie sont dans le rapport $\frac{3}{2}$. D'une façon générale, le nombre des vibrations est en raison inverse de la longueur et du diamètre de la corde, également en raison inverse de la racine carrée de sa densité et en raison directe de la racine carrée de son poids tenseur, ce qu'on exprime par cette formule :

$$N = \frac{1}{2\,rl}\sqrt{\frac{P}{\varpi\, d}}$$

Il est ainsi très facile d'effectuer des mensurations des longueurs de cordes, et par le fait même du nombre des vibrations, pourvu qu'on parte d'une unité connue, par exemple la note qui correspond à 435 vibrations doubles. Le degré de précision dépend de la délicatesse de l'oreille de l'expérimentateur. Ces recherches se font au moyen d'un monocorde ou d'un sonomètre, simple caisse sonore sur laquelle on tend une corde, parallèlement à une règle divisée; un chevalet mobile permet de limiter sa longueur comme on veut. Cet instrument remonte, dit-on, à Pythagore.

Parmi les sons en nombre infini que peut émettre une corde de longueur variable, on en a choisi, de tout temps, certains, plus en rapport avec le goût musical, et dont la série par ordre de hauteur constitue ce qu'on appelle une gamme. Toutes les nations civilisées ont été d'accord dans le choix de certains de ces sons : l'octave de rapport 2, la quinte $\frac{3}{2}$, la quarte $\frac{4}{3}$, le ton majeur $\frac{9}{8}$. Ces fractions, qui repré-

sentent le rapport du nombre des vibrations de deux sons ou, ce qui revient au même, l'inverse du rapport des longueurs de corde, s'appellent intervalles musicaux. Si nous prenons la série des sons dont les intervalles rapportés au premier, sont des nombres entiers, nous avons l'échelle suivante :



Ces sons ont reçu le nom d'harmoniques; ils se produisent spontanément, en plus ou moins grand nombre, dès que le son fondamental est émis, et lui donnent une qualité spéciale qu'on appelle le timbre. C'est le timbre qui diversifie la voix d'instruments différents jouant à l'unisson, c'est-à-dire émettant la même note. L'oreille perçoit directement la tonalité de la note fondamentale et son timbre. Pour analyser l'impression reçue et déceler les harmoniques, il faut recourir à des instruments spéciaux, des résonnateurs. Ce sont des caisses sonores de volumes différents, qui entrent en vibration sous l'influence de sons voisins, qu'elles peuvent émettre elles-mêmes, les renforcent par sympathie, par résonnance, et effectuent ainsi le triage des harmoniques.

Ces harmoniques peuvent servir à expliquer la formation naturelle des gammes; mais, laissant de côté la philosophie de la musique, donnons tout de suite la gamme de Pythagore et la gamme moderne de

l'Europe, qui nous seront utiles comme termes de comparaison.

La gamme de Pythagore est constituée par les intervalles suivants, en désignant les notes par leurs noms modernes :

ut	*ré*	*mi*	*fa*	*sol*	*la*	*si*	*ut*
1	$\frac{9}{8}$	$\frac{81}{64}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{27}{16}$	$\frac{243}{128}$	2

ou

1	$\frac{3^2}{2^3}$	$\frac{3^4}{2^6}$	$\frac{2^2}{3}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{3^3}{2^4}$	$\frac{3^5}{2^7}$	2

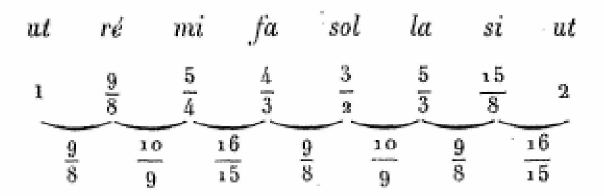
$$\frac{9}{8} \quad \frac{9}{8} \quad \frac{256}{243} \quad \frac{9}{8} \quad \frac{9}{8} \quad \frac{9}{8} \quad \frac{256}{243}$$

Elle ne comprend donc que des tons majeurs et des demi-tons diminués appelés *limma* (λεῖμμα). Si nous voulons diviser ces tons majeurs en y intercalant des demi tons, nous multiplierons la note supérieure par $\frac{243}{256}$ et la note inférieure par $\frac{256}{243}$, ce qui nous donnera la gamme complète suivante :

ut	*ré♭*	*ut♯*	*ré*	*mi♭*	*ré♯*
1	$\frac{256}{243}$	$\frac{2\,187}{2\,048}$	$\frac{9}{8}$	$\frac{32}{27}$	$\frac{19\,683}{16\,384}$
mi	*fa*	*sol♭*	*fa♯*	*sol*	*la♭*
$\frac{81}{64}$	$\frac{4}{3}$	$\frac{1\,024}{729}$	$\frac{729}{512}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{128}{81}$
sol♯	*la*	*si♭*	*la♯*	*si*	*ut*
$\frac{6\,561}{4\,096}$	$\frac{27}{16}$	$\frac{16}{9}$	$\frac{59\,049}{32\,768}$	$\frac{243}{128}$	2

La gamme européenne est ou *naturelle* ou *tempérée.*

La gamme *naturelle* est formée des intervalles suivants :



Si nous nous rapportons au diapason normal adopté en France depuis 1859, c'est-à-dire donnant le la_3 de 435 vibrations doubles, nous obtenons pour les vibrations de la gamme naturelle :

ut_3	$ré_3$	mi_3	fa_3	sol_3
261	293,6	326,2	348	391,5

la_3	si_3	ut_4
435	489,3	522

L'intervalle $\frac{9}{8}$ s'appelle ton majeur, $\frac{10}{9}$ ton mineur différant du précédent d'un comma $\frac{81}{80}$, et $\frac{16}{15}$ demi-ton majeur. Pour diviser les tons en demi-tons, on dièze une note en la multipliant par le demi-ton mineur $\frac{25}{24}$ et on la bémolise en la multipliant par $\frac{24}{25}$.

La gamme complète devient alors :

ut	*ut*♯	*ré*♭	*ré*	*ré*♯	*mi*♭	*mi*
1	$\frac{25}{24}$	$\frac{27}{25}$	$\frac{9}{8}$	$\frac{75}{64}$	$\frac{6}{5}$	$\frac{5}{4}$
fa	*fa*♯	*sol*♭	*sol*	*sol*♯	*la*♭	*la*
$\frac{4}{3}$	$\frac{25}{18}$	$\frac{36}{25}$	$\frac{3}{2}$	$\frac{25}{16}$	$\frac{8}{5}$	$\frac{5}{3}$
		la♯	*si*♭	*si*	*ut*	
		$\frac{125}{72}$	$\frac{9}{5}$	$\frac{15}{8}$	2	

La gamme *tempérée* est une gamme factice née de la difficulté matérielle de construire les instruments à tons fixes, comme le piano. On l'obtient en divisant l'octave en 12 intervalles égaux dont la valeur est de $\sqrt[12]{2} = 1,05946$.

Une note diézée y devient donc égale à la note supérieure bémolisée. Voici cette gamme :

ut_3	$ut\sharp_3 = ré\flat_3$	$ré_3$	$ré\sharp_3 = mi\flat_3$	mi_3
$2^{\frac{0}{12}}$	$2^{\frac{1}{12}}$	$2^{\frac{2}{12}}$	$2^{\frac{3}{12}}$	$2^{\frac{4}{12}}$
258,6	274	290,3	307,6	325,8
fa_3	$fa\sharp_3 = sol\flat_3$	sol_3	$sol\sharp_3 = la\flat_3$	la_3
$2^{\frac{5}{12}}$	$2^{\frac{6}{12}}$	$2^{\frac{7}{12}}$	$2^{\frac{8}{12}}$	$2^{\frac{9}{12}}$
345,2	365,7	387,5	410,5	435
	$la\sharp_3 = si\flat_3$	si_3	ut_4	
	$2^{\frac{10}{12}}$	$2^{\frac{11}{12}}$	$2^{\frac{12}{12}}$	
	460,8	488,2	517,3	

Cette gamme complète porte le nom de gamme chromatique. La gamme est dite *majeure* lorsqu'elle ne constitue pas :

Un ton, un ton, un $\frac{1}{2}$ton, un ton, un ton, un ton, un $\frac{1}{2}$ton;

et *mineure* si elle affecte une de ces trois formes :

T	$\frac{1}{2}$T	T	T	$\frac{1}{2}$T	T	T
T	$\frac{1}{2}$T	T	T	$\frac{1}{2}$T	T$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$T
T	$\frac{1}{2}$T	T	T	T	T	$\frac{1}{2}$T

En abordant l'étude de la musique arabe, nous devons nous demander comment sa gamme était constituée, ou plus exactement quels intervalles étaient admis à y constituer une gamme, car il y a beaucoup de gammes arabes, et si nous parlons de *la gamme*, il ne peut s'agir que de la gamme chromatique.

Les auteurs anciens, comme Al-Farabi, Avicenne, Safi ed-Din sont unanimes à diviser les intervalles en trois groupes : les grands, les moyens et les petits. Les grands sont : la double octave, 4 (البُعد الذي بالكُل مرّتين); l'octave et la quinte, 3 (البُعد الذي بالكل والخمسة); l'octave et la quarte, $\frac{8}{3}$ (البُعد الذي بالكل والاربعة); l'octave, 2 (البُعد الذي بالكُل). Les moyens

sont : la quinte, $\frac{3}{2}$ (البُعد الذي بالخمسة) et la quarte, $\frac{4}{3}$ (البُعد الذي بالاربعة). Quant aux petits, appelés intervalles de modulation (الابعاد اللَّحنيَّة), ils se subdivisent à leur tour en grands, moyens et petits. La base de cette sous-classification est compliquée d'ordre mathématique. Les auteurs ne s'entendent même pas entre eux. Voici la théorie attribuée par Safi ed-Din au cheikh Ar-Raïs (الشيخ الرئيس), c'est-à-dire, je pense, Avicenne : Les grands intervalles de modulation sont tels que si l'on divise la quarte par leur carré[1], le quotient est plus petit que le carré. Je cite l'exemple apporté par Avicenne. Soit l'intervalle $\frac{14}{13}$; je l'élève au carré, ce qui donne $\frac{196}{169}$; je divise $\frac{3}{4}$ par ce rapport et je trouve $\frac{169}{147}$, rapport qui est plus petit que $\frac{196}{169}$. Donc $\frac{14}{13}$ est un grand intervalle de modulation. Ces grands intervalles sont au nombre de 10, compris dans la formule $1+\frac{1}{n}$ $4 \leqslant n \leqslant 13$. Les moyens intervalles de modulation sont tels que si on divise la quarte par leur carré, le quotient soit plus grand que le carré, mais plus petit que le carré du carré. Ils sont au nombre de 15, compris dans la formule $1+\frac{1}{n}$ $14 \leqslant n \leqslant 28$. Les petits intervalles

[1] Nous avons traduit le mot ضَعَّف par élever au carré, parce que, au point de vue mathématique, il ne peut pas avoir d'autre sens dans cette phrase, et l'exemple apporté par Avicenne ne laisse aucun doute. Nous trouvons de même le mot *διπλάσιος* employé dans le même sens par Pediasimus. (Voir *Notices des Manuscrits*, t. XVI.)

de modulation sont tels que si on divise la quarte par leur carré, le quotient soit plus grand que le carré, et plus grand aussi que le carré du carré. Ils pourraient être en nombre infini et des esprits subtils ont essayé de les subdiviser encore, mais Avicenne nous avertit qu'à partir de $1 + \frac{1}{33}$ les intervalles commencent à se ressembler, et qu'au delà de $1 + \frac{1}{45}$ l'oreille est dans l'incapacité de discerner deux sons voisins.

Malgré cette restriction, voilà donc, d'après cette théorie, les anciens musiciens arabes en possession de 37 intervalles plus petits que notre ton majeur $\frac{9}{8}$! Il y a de quoi émerveiller, et il est permis de se demander si la pratique du chant ou des instruments les utilisait tous.

Pour trouver une réponse, examinons : premièrement, les intervalles usités dans la composition des modes, servant de bases aux chants; secondement, les divisions du monocorde et les intervalles obtenus par les ligatures fixes des instruments à cordes, et enfin les aveux recueillis çà et là dans les auteurs anciens.

La formation des modes s'obtient par la division du tétracorde. Ces modes sont différenciés par la nature des trois intervalles introduits dans la quarte. Il semblerait que la constitution de ces modes soit l'expression de la pratique du chant. Or, voilà que Safi ed-Din admet dans ses combinaisons 29 intervalles différents.

IMPRIMERIE NATIONALE.

Les voici, par ordre de grandeur décroissante :

$$\frac{5}{4} \quad \frac{6}{5} \quad \frac{7}{6} \quad \frac{8}{7} \quad \frac{9}{8} \quad \frac{48}{43} \quad \frac{10}{9} \quad \frac{21}{19} \quad \frac{11}{10} \quad \frac{59}{54}$$

$$\frac{12}{11} \quad \frac{64}{59} \quad \frac{81}{75} \quad \frac{13}{12} \quad \frac{320}{297} \quad \frac{14}{13} \quad \frac{15}{14} \quad \frac{16}{15} \quad \frac{86}{81} \quad \frac{256}{243}$$

$$\frac{20}{19} \quad \frac{21}{20} \quad \frac{22}{21} \quad \frac{24}{23} \quad \frac{28}{27} \quad \frac{31}{30} \quad \frac{32}{31} \quad \frac{46}{45} \quad \frac{49}{48}$$

Quelques-uns de ces intervalles nous sont connus :

$\frac{5}{4}$ = tierce majeure,

$\frac{6}{5}$ = tierce mineure,

$\frac{9}{8}$ = ton majeur,

$\frac{10}{9}$ = ton mineur,

$\frac{16}{15}$ = demi-ton majeur,

$\frac{256}{243}$ = limma pythagorique.

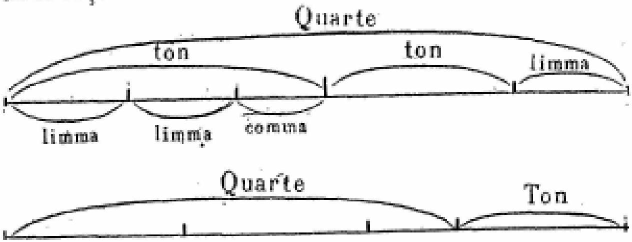
Mais les autres sont bien étranges ; plusieurs même ne découlent pas de la théorie du cheikh Ar-Raïs. Ils sont authentiques pourtant ; nous les retrouvons dans le même Avicenne et dans Al-Farabi. La question se pose donc toujours, et plus inquiète encore : Faut-il admettre une gamme aussi compliquée ?

Quelques auteurs nous donnent la nomenclature des intervalles par les divisions du monocorde, Safi ed-Din, entre autres, dans son *Livre des Périodes*. Appelons-en donc de Safi ed-Din à Safi ed-Din lui-même. Je traduis littéralement :

« On partage la corde en deux parties égales en un point qu'on appelle يح; l'extrémité aiguë de la corde s'appelle م et l'extrémité grave ا; au quart de la corde, on met ح; puis on divise ح م en quatre, et on met à la fin de la première division يه; puis on divise la corde en neuf, et on met à la fin de la première partie د; puis on divise ح م en huit, on ajoute une partie du côté grave et on met ه; on divise ه م en huit, on ajoute une partie au côté grave et on met ب; on divise ب م en trois, et à la fin de la première partie on met يب; on divise ب م en quatre, et à la fin de la première partie on met ط; on divise ط م en quatre, et à la fin de la première partie on met يو; on divise يو م en deux, on ajoute une partie du côté grave et on met و; on divise و م en huit, on ajoute une partie du côté grave et on met ج; on divise ج م en quatre, et à la fin de la première partie on met ى; on divise ى م en quatre, et à la fin de la première partie on met يز; on divise و م en quatre, et à la fin de la première partie on met يج; on divise د م en trois, et à la fin de la première partie on met يد. »

Il est facile de voir, malgré l'apparente complication de la méthode, que l'auteur procède par quintes, par quartes et par tons majeurs. Nous pou-

vons représenter l'octave donnée par la demi-corde de la façon suivante :



Tous ces intervalles nous sont bien connus et plus rassurants que ceux cités plus haut.

Passons à l'examen des ligatures fixes ou *dassatin* (sing. دَسْتان; plur. دساتين) des instruments. Nous décrirons ceux-ci ailleurs, il nous suffit maintenant de connaître les divisions de leurs cordes.

1. Le *rabab* (الرَّباب) ordinairement à deux cordes :

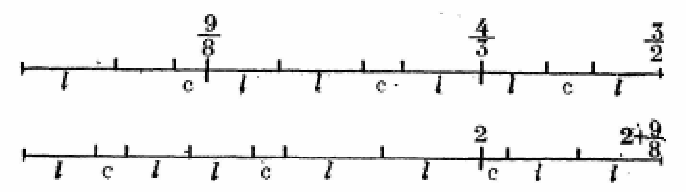
La plus basse était divisée comme il suit :

INDEX.	MÉDIUS.	ANNULAIRE.	PETIT DOIGT.
$\frac{9}{8}$	$\frac{6}{5}$	$\frac{81}{64}$	$\frac{45}{32}$
	$\frac{9}{8}$		$\frac{10}{9}$

La corde aiguë était accordée ordinairement sur le médius, ce qui donnait sensiblement la quarte et la quinte, quelquefois sur l'annulaire ou le petit doigt. Al-Farabi ne se montre pas satisfait de cet accord et propose de le modifier pour le rapprocher de celui du luth.

2. Le *tanbour* du Khorassan à deux cordes :

Il portait cinq ligatures fixes, correspondant au ton majeur, à la quarte, à la quinte, à l'octave et à l'octave plus un ton. Outre ces cinq ligatures, on en mettait d'autres variables, ordinairement treize, quelquefois plus de vingt. Ces ligatures additionnelles partageaient les intervalles déjà mentionnés en *limma* et en *comma* pythagoriques de la manière suivante :



Il y avait plusieurs manières d'accorder la corde haute sur la première, mais on n'introduisait jamais d'autres intervalles que ceux mentionnés.

3. Le *tanbour* de Bagdad, à deux cordes :

Cet instrument est un témoin attardé des vieilles traditions musicales. Il ne fait pas partie, à proprement parler, de la musique arabe. On lui a donné droit de cité, mais Al-Farabi s'évertue à le plier aux exigences du milieu, en torturant ses intervalles, qu'il traite de *païens* (دساتين الجاهلية) ou préislamiques. Il faut avouer, de fait, qu'ils sont curieux. On prend le $\frac{1}{8}$ de la corde et on divise ce huitième en cinq parties égales, de sorte que si la corde libre

est représentée par le nombre 40, les cinq notes sont représentées par les nombres 39, 38, 37, 36 et 35.

Si nous traduisons en fractions, nous avons :

$\frac{40}{39}$ = quart de ton diminué,

$\frac{20}{19}$ = demi-ton voisin du limma,

$\frac{40}{37}$ = $\frac{2}{3}$ de ton,

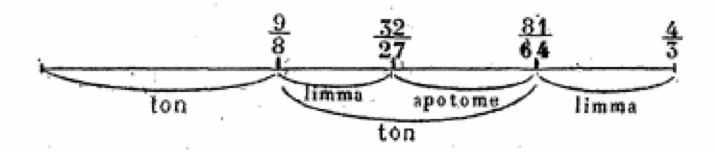
$\frac{10}{9}$ = ton mineur,

$\frac{8}{7}$ = ton surélevé.

La seconde corde est accordée sur la note $\frac{20}{19}$ de la première. Al-Farabi nous dit que les Arabes de son temps ne se servent pas de ces ligatures, mais placent leurs doigts plus haut ou plus bas suivant les modes. Et il propose différents moyens de modifier l'accord du *tanbour* pour le rapprocher de celui du luth.

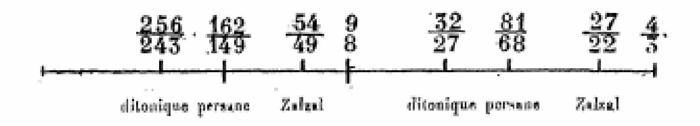
4. Le *luth* (العود). C'est l'instrument préféré des anciens Arabes comme des modernes. C'est même lui qui, par son doigté, fixait la composition des modes et leur donnait leurs noms. Il peut donc nous donner de précieux renseignements. Il avait primitivement quatre cordes; on lui en ajouta ensuite une cinquième. Ces cordes sont accordées par quartes,

c'est-à-dire que chaque corde libre donne la note aiguë de la quarte de la corde grave précédente. La division de chaque corde est rapportée aux doigts de la main, et la division primitive est très simple. L'index à la *sabbaba* (السبّابة) touche au $\frac{1}{9}$ de la corde, c'est-à-dire donne le ton majeur; l'annulaire *binçir* (البنصر) donne un ton majeur au-dessus, et le petit doigt *khinçir* (الخنصر) presse à un limma plus haut, c'est-à-dire donne la quarte. Quant au médius *wosta* (الوسطى), on obtient sa place en portant un ton majeur au-dessous de la quarte, il est donc à un limma de l'index. C'est la gamme pythagorique, et Yahya ben ʿAli, ainsi que les Frères Sincères n'en connaissent pas d'autre. Nous pouvons la représenter ainsi :



La *sabbaba*, la *binçir* et la *khinçir* restèrent toujours fixes, mais la *wosta* subit des déplacements. Les uns la mirent à mi-chemin entre la *sabbaba* et la *binçir* : ce fut la *wosta* persane (وسطى الفُرس); les autres à mi-chemin entre cette *wosta* persane et la *binçir* : ce fut la *wosta* de Zalzal (وسطى زَلْزَل), du nom de son inventeur. Il y eut ainsi trois *wosta* pour ne parler que des principales, et dans le premier ton de la quarte, on logea trois notes correspondantes, appe-

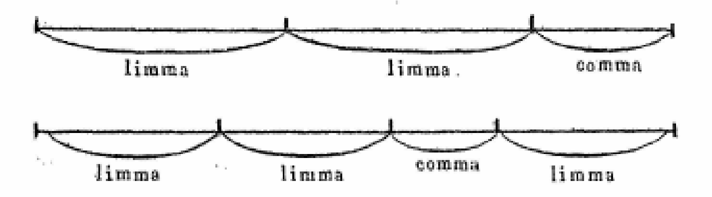
lées « voisines de *sabbaba* »[1], *moujannab*, مُجَنَّب السبَّابة. Voici le tableau de toutes ces divisions du tétracorde :



Chacune de ces *wosta* eut son beau temps; à l'époque d'Al-Farabi, la ditonique était délaissée, et les deux autres se partageaient la vogue. Trois siècles plus tard, nous constatons une réaction dans le sens ditonique. La *wosta* persane a disparu. La *wosta* ditonique a repris ses droits sous le nom plus populaire de *wosta* persane. La *moujannab* correspondante s'appelle *zâïd* (الزائد) « ajoutée ». Quant à la *wosta* de Zalzal, elle a été haussée et diffère maintenant d'un limma de la *wosta* ditonique. La *moujannab* correspondante diffère d'un limma de la *zâïd* et garde le nom de *moujannab as-sabbaba*. L'empirisme est officiellement banni; il ne se tient pas pourtant pour battu; une note intéressante en marge d'un manuscrit de Safi ed-Din, « Livre des Périodes », nous avertit que la *moujannab* n'est pas bien fixe, les uns

[1] مُجَنَّب السبَّابة. Les voisines persane et de Zalzal n'étaient pas situées, comme on pourrait le croire, à un ton plus bas que les *wosta* correspondantes, mais à mi-chemin entre le point d'attache de la corde et les *wosta*. Il y en avait pourtant une autre située à mi-chemin entre le point d'attache et l'index. Toutes ces *moujannab* étaient peu usitées.

la placent à $\frac{16}{15}$, d'autres à $\frac{14}{13}$, d'autres enfin à $\frac{12}{11}$. Si la *wosta* de Zalzal suit les mêmes oscillations, nous retrouvons les anciennes divisions. Voici la gamme officielle :



L'étude des instruments semble nous reporter dans une musique toute différente de celle formée par les intervalles multiples cités plus haut. A part les divagations de la *wosta*, nous sommes ici en terrain classique, et nous pouvons entrevoir une échelle acceptable. C'est pourtant bien la même musique, ce sont les mêmes auteurs qui livrent des documents si disparates. Il faut tenter une conciliation, et, pour le faire, glanons des aveux.

Yahya ibn-ʿAli[1] : « Ishaq (ibn al-Maussouli) admettait neuf sons, et s'il y a des artistes qui en comptent dix-huit, c'est qu'ils ont pris deux octaves. » Et l'auteur nous explique que ces neuf sons sont ceux que four-

[1] والاختلاف بين اسحق ومن قال بقوله وبين اصحاب الموسيقى ان اسحق جعل النغم تسعًا وجعل العاشرة نغمة الضعف لانه يرى ان نغم الأضعاف [......] اخذه واصحاب الموسيقى عمدوا الى هذه النغم التسع فأضعفوها واحتسبوا لكل ضعف نغمةً منها ايضًا فصارت ثماني عشرة نغمة

nissent les deux cordes hautes du luth, appelées *mathna* (المثنى) et *zir* (الزير). Les voici : corde libre ou motlaq (المُطْلَق) de la mathna, sabbaba, wosta, binçir, khinçir ou motlaq de la zir, sabbaba de la zir, wosta, binçir, khinçir. L'octave formait le dixième son, et pouvait être obtenue en touchant la zir un ton plus haut que la khinçir.

Al-Farabi, dans sa description des intervalles, se rattache, comme partout, au système grec. Le ton est pour lui la différence entre la quinte et la quarte, et le limma, ce qui reste de la quarte, quand on a enlevé deux tons. « Quelques-uns[1], ajoutait-il, pensent que ce reste égale la moitié du ton, . . . mais il est évident qu'il est plus petit. » Les anciens l'appelaient *fadlat* ou *baqi*. Quant à l'intervalle plus petit que le demi-ton, c'est le δίεσις des Grecs. « La quatrième partie du ton s'appelle *irkha;* si on divise le ton en quatre parties, le second son a pour rapport $\frac{36}{35}$ et les autres $\frac{36}{34}$, $\frac{36}{33}$, $\frac{36}{32}$. »

[1] فيرى بعض الناس إذا نُظِرَ هذا النظر ان الفضلة نصف بُعد العودة [....] فى هاهنا يتبيّن ان الفضلة فى أقل من نصف العودة... وكان القدماء يسمونه الفضلة والبقيّة

...وبهذا الطريق تستَبين نسبة ربع البُعد الطنينى وهو البُعد المُسمى الارخاء فانه متى استعملنا هذا الطريق استبان ان نسبة النغمة الاولى الى الثانية فى نسبة ستة وثلاثين الى الخامسة والثلاثين . وان النغمة الثالثة اربعة وثلاثون والرابعة ثلاثة وثلاثون . والخامسة اثنان وثلاثون

Avicenne fixe d'abord la limite supérieure des intervalles à $\frac{4}{1}$ et la limite inférieure à $\frac{37}{36}$, « qui est le quart, dit-il[1], de l'intervalle très important appelé *tânine* $\frac{9}{8}$ ». Parlant ailleurs de la division de la quarte, il rapporte que les artistes doublent le *tânine*, et qu'ils prennent ce qui reste de la quarte pour un demi-*tânine*, et il rétablit la valeur du *limma*. Ils partagent ensuite ce reste en deux, et le petit intervalle résultant, appelé *irkha*, est considéré comme le quart du *tânine*. Avicenne accuse ces artistes-là de n'avoir ni oreille, ni calcul. C'est le reproche que leur adressait déjà Al-Farabi. Mais voici qui est plus fort encore[2] : « Sache que le *fadlat* et le *irkha* sont des intervalles mélodiques dont quelques artistes font usage indifféremment; ils confondent le ton augmenté de $\frac{13}{12}$ avec le ton augmenté de $\frac{14}{13}$. Les uns serrent la corde jusqu'à lui faire donner la *wosta* dite *de Zalzal*, d'autres mettent la *wosta* plus haut, et d'autres plus bas, d'autres enfin à moitié chemin entre la

[1] وهو رُبع بعد صغير له شأن ويُسمّى طنينًا

[2] واعلم ان الفضلات والأرخآت من بُعند صغار كبار اللحنيات قد يستعملها اصحاب العمل في زماننا بعضها مكان بعض.. فلذلك يستعملون الطنين مضافًا اليه مرةً البُعد الاثنا عشر ومرةً الثلث عشر ولا يفرقون بينها وذلك في شدهم الدستان المعروف بوسطى زلزل. فبعضهم ينزله سريعًا وبعضهم يُصعده يسيرًا وبعضهم يشده على واسطة البعدين السبابة والخنصر ... ثم لا يميزون الفرق بينهما وايضًا فانهم لا يفرقون بين الفضلة وبين البُعد الذي بين الوسطيين

sabbaba et la *khinçir*, et ils ne discernent pas les différences; ils prennent pour un *fadlat* la différence entre les deux *wosta* . . . . . ! »

Safi ed-Din, après avoir énuméré les 37 intervalles de modulation, ajoute[1] : « Les maîtres de l'art simplifient tout cela dans la pratique. Ils n'admettent que trois intervalles de modulation, un grand ayant pour rapport $\frac{9}{8}$, un moyen $\frac{14}{13}$, et un plus petit appelé *fadlat*. Les modulations du genre fort sont uniquement composées de ces trois intervalles . . . L'oreille en effet, confond ces trois petits rapports . . . elle permet d'employer $\frac{9}{8}$ pour $\frac{8}{7}$ et $\frac{10}{9}$; le rapport $\frac{14}{13}$ remplace tous les rapports moyens et le *fadlat* tous les petits. » Safi ed-Din ne précise pas la valeur de ce *fadlat*, mais il s'agit évidemment du *limma*.

Pour ce qui est des genres, dans la pratique leur nombre diminue singulièrement, et leurs intervalles bizarres prennent une forme plus correcte. Safi ed-Din, après avoir consacré plusieurs pages à la construction mathématique des genres, rejette

[1] وأمّا ارباب الصناعة العمليّة فان الأبعاد لحنية عندهم ثلاثة اعظمها كُل وثمن واوسطها كل وجزٌ من ثلاثة عشر واصغرها الفضلة لان الألحان القوية كلها تتألف من هذه الثلثة [..] لتشابه الابعاد الحنية بعضها ببعض وتقاربها في المسموع فيستعملون المثل والثمن بدلاً عن المثل والسبع والمثل والتسع وأمّا المثل والجزٌ من ثلاثة عشر فانهم يستعملونها بدلاً عن الأوساط كلها والفضلة بدلًا عن الصغريات كلها

en bloc les trente-six genres doux comme dissonants. Parmi les genres forts, il en signale plusieurs que l'oreille confond avec tel ou tel autre. Il va même très loin dans ses assimilations; c'est ainsi qu'il permet de substituer l'un à l'autre les trois groupes : $\frac{8}{7}, \frac{8}{7}, \frac{49}{48}$ — $\frac{9}{8}, \frac{9}{8}, \frac{256}{243}$ — $\frac{8}{7}, \frac{9}{8}, \frac{28}{27}$. Enfin, quelques pages plus loin, parlant des genres usités, il en réduit le nombre à dix, et leurs intervalles sont ceux du luth.

Il ressort de ces citations que les nombreux intervalles d'origine mathématique ne doivent pas nous inquiéter; la pratique simplifie les choses. Ce dualisme est l'expression du génie arabe, qui se complait dans les théories compliquées, mais qui est fort accommodant dans la pratique. Il y avait alors des musiciens qui chantaient ou qui jouaient faux, et ce n'est pas étonnant. Mais, malgré la confusion qui a pu en résulter, le caractère de la gamme des premiers siècles de l'Islam paraît assez net.

Land a fait depuis longtemps justice du fameux tiers de ton, base caractéristique de la gamme arabe d'après Villoteau, Kiesewetter et autres. Nous avons vu la formation de la gamme; elle n'a rien de commun avec une sorte de « tempérament » qui partagerait le ton en trois parties égales. Ce qui a pu donner naissance à cette erreur, c'est le nombre de 17 ou 10 intervalles que renferme l'octave; mais ces intervalles ne sont pas des tiers de ton, et il n'en est pas question dans les auteurs anciens.

Concluons donc en donnant le tableau des gammes usitées chez les anciens Arabes :

AVANT LE Xᵉ SIÈCLE.		Xᵉ SIÈCLE.		XIIIᵉ SIÈCLE.	
motlaq de la corde basse.....	$\frac{1}{1}$	*idem*...........		*idem*.	
—		voisine ditonique.	$\frac{256}{243}$	sous le nom de zâïd.	
—		voisine persane..	$\frac{162}{149}$	—	
—		voisine Zalzal....	$\frac{54}{49}$	moujannab.........	$\frac{2^{16}}{3^{10}}$
sabbaba........	$\frac{9}{8}$	*idem*...........		—	
wosta ditonique..	$\frac{32}{27}$	*idem*...........		wosta persane.	
—		wosta persane...	$\frac{81}{68}$	—	
—		wosta Zalzal.....	$\frac{27}{22}$	nouvelle wosta de Zalzal.	$\frac{2^{15}}{3^{9}}$
binçir..	$\frac{81}{64}$	*idem*...........		*idem*.	
khinçir ou motlaq de la corde haute.	$\frac{4}{3}$	*idem*...........		*idem*.	
—		voisine ditonique.		zâïd.	
—		voisine persane...		—	
—		voisine Zalzal....		moujannab.	
sabbaba........	$\frac{3}{2}$	*idem*...........		*idem*.	
wosta ditonique...	$\frac{128}{81}$	*idem*...........		wosta persane.	
—		wosta persane...		—	
—		wosta Zalzal....		nouvelle wosta Zalzal.	
binçir..........	$\frac{27}{16}$	*idem*...........		*idem*.	
khinçir.........	$\frac{16}{9}$	*idem*...........		*idem*.	
octave..........	2	*idem*...........		*idem*.	

Il nous reste à dire quelques mots de la notation. Les anciens Arabes ne notaient guère leurs morceaux.

Tout se transmettait de mémoire, et quand on voulait désigner une tonalité[1] ou une note, on empruntait les noms des touches du luth; on disait : *sabbaba al bam*, *binçir al-zir*, etc. Cependant il est parvenu jusqu'à nous des morceaux antiques dont les notes sont indiquées par les lettres de l'alphabet. Voici la gamme de Yahya ibn ʿAli :

Aigu

ا ب ج ه و ز ح ط ى

grave.

Celle d'Al-Farabi :

ا ج د ه ز ح ط ى ك

ل م ن س ع ف.

Celle de Safi ed-Din :

ا ب ج د ه و ز ح ط

ى يا يب يج يد يه يو يز يح

يط ك كا كب كج كد كه كو كز

كح كط ل لا لب لج لد له لو.

CHAPITRE III.

GAMME MODERNE.

Tous les Arabes orientaux admettent aujourd'hui une gamme de vingt-cinq notes à l'octave. Les nombreux témoignages écrits et oraux que j'ai recueillis sont concordants sur ce point. En voici quelques-uns :

[1] Nous en reparlerons à propos des modes.

I. Gamme de Michel Meshaqa. — Les notes de

OCTAVE INFÉRIEURE.

	yeka	يگاه
	nim hoçâr	نيم حصار
Ton......	hoçâr	حصار
	tik hoçâr	تيك حصار
	ʿochaïran	عشيران
	nim ʿajam	نيم عجم
Ton.......	ʿajam	عجم
	ʿiraq	عراق
	koucht ou kawacht	كَوشت
Demi-ton...	tik kawacht	تيك كَوشت
	rast	رست
	nim zerkala	نيم زركلاه
Ton.......	zerkala	زركلاه
	tik zerkala	تيك زركلاه
	duka	دوكاه
	nim kourdi	نيم كردي
Ton.......	kourdi	كردي
	sika	سيكاه
	bousalik	بوسليك
Demi-ton....	tik bousalik	تيك بوسليك
	jaharka	جهاركاه
	ʿarba	عرباء
Ton.......	hajaz	حجاز
	tik hajaz	تيك حجاز
	nawa	نوى

Toutes ces notes ne sont pas d'égale importance; il y en a huit principales par octave, qui sont : *yeka*, *ʿochaïran*, *ʿiraq*, *rast*, *duka*, *sika*, *jaharka*, *nawa*. On remarquera qu'elles ne procèdent pas exactement par tons et demi-tons. Les musiciens les plus en

deux octaves ont des noms spéciaux :

OCTAVE SUPÉRIEURE.

Ton.......	nawa	نوى
	nim hoçâr	نم حصار
	hoçâr	حصار
	tik hoçâr	تيك حصار
Ton.......	hosaïni	حسيني
	nim 'ajam	نم عجم
	'ajam	عجم
	aouj	أوج
Demi-ton...	nahaft	نهفت
	tik nahaft	تيك نهفت
Ton.......	mahor	ماهور
	nim chahnaz	نم شهناظ
	chahnaz	شهناظ
	tik chahnaz	تيك شهناظ
Demi-ton...	mohayar	محيّر
	nim zawali (sounboula)	نم زوال او(سنبله)
	zawal	زوال
	bouzrouk	بزرك
Ton.......	hosaïni chad	حسيني شد
	tik hosaïni chad	تيك حسيني شد
	mahoran	ماهوران
Ton.......	jawab nim hajaz	جواب نم حجاز
	jawab hajaz	جواب حجاز
	jawab tik hajaz	جواب تيك حجاز
	ramal tuti	رمل توتي

renom de Damas, tels que le cheikh Mahmoud Kahal, m'ont affirmé que l'échelle de Meshaqa y était universellement admise, et j'ai pu m'en convaincre par moi-même. J'ai fait la même constatation à Beyrouth.

IMPRIMERIE NATIONALE.

II. Gamme du cheikh Mohammad ibn Ism'aïl Chehab ed-Din, auteur du Safinat al-Moulk :

« Les notes principales, origines des modes, sont au nombre de sept : *yeka*[1], *duka*, *sika*, *jaharka*, *benjaka*, *chachaka*, *heftaka*. Ce sont des mots persans, composés de la terminaison *ka* qui se prononce *ga*, et des affixes : *yek*, qui signifie « 1 »; *du* « 2 »; *si* « 3 »; *jahar* « 4 »; *beng* « 5 »; *chach* « 6 »; *heft* « 7 ». Les mots *yeka*, *duka*, *sika*, *jaharka* sont restés, mais les Arabes ont changé *benjaka* en *nawa*, *chachaka* en *hosaïni*, et *heftaka* en *'iraq* ou *aouj*. Le mot *rast*, qui signifie « normal » et qui était un simple qualificatif du mot *yeka*, l'a remplacé comme nom, et le mot *yeka* est appliqué à une autre note plus basse. Les gens de l'art ont appelé *kourdane* (كُردان) la 8ᵉ note; la 9ᵉ, *mohayar;* la 10ᵉ, qui est à l'octave de *sika*, *jaouab sika*, etc. La 1ʳᵉ octave s'appelle « 1ᵉʳ diwan », la 2ᵉ « second diwan ».

« L'intervalle entre deux notes principales porte le nom de *barda* (بَرْدَة), mais entre deux notes principales se placent trois notes intercalaires appelées *'arabat*, *nim 'arabat* et *tik 'arabat* (عربات نيم عربات تيك عربات), suivant qu'elles sont à la moitié, au quart, ou au trois quarts de l'intervalle. Les *'arabat* ont reçu des noms. Le 1ᵉʳ s'appelle *zenkala*, entre le *yeka* et le *duka*, et son octave s'appelle *chah naz;* le 2ᵉ s'appelle *kourdi*, entre *duka* et *sika;* le 3ᵉ, *bousaliq* ou

[1] يكاه . دوكاه . سيكاه . جهاركاه . بنجكاه . ششكاه . هفتكاه . (سفينة الملك وجه ١١ و ١٢)

ochaq, entre *sika* et *jaharka;* le 4[e], *hajaz*, entre *jaharka* et *nawa;* le 5[e], *hoçâr*, entre *nawa* et *hosaïni;* le 6[e], *ajam* ou *nourouz*, entre *hosaïni* et *ʿiraq;* le 7[e], *nohaft*, entre *ʿiraq* et *kourdan*. Le mot *zenkala*[1], qu'on écrit aussi *zerkala*, vient du persan *kala* « diadème », et *zen* « fille » ou *zer* « or ». *Chahnaz*[2] vient de *naz* « coquetterie », et *chah* « sultan », etc. ».

III. Un autre auteur égyptien, le cheikh ʿOthman ibn Mohammad Al-Joundi, s'exprime à peu près dans les mêmes termes. Il ajoute ce détail intéressant : en considération de l'étendue de la voix humaine, on a placé récemment au-dessous du *rast* trois *bardat*, *ʿiraq*, *ʿochaïran* et *yeka*, qui est l'octave inférieure du *nawa*, leurs *ʿarabat* portant les noms de *koucht*, *ʿajam* et *hoçâr*.

IV. Gamme des musiciens de Bagdad, soit persans, soit arabes.

Elle est identique à celle de Meshaqa, mais va du *rast* au *mahor* ou *kourdan*, au lieu d'aller du *yeka* au *nawa*. C'est, semble-t-il, la forme la plus ancienne. Nous venons de voir le témoignage d'Al Joundi; d'après le cheikh Mahmoud Kahal de Damas, l'introduction des notes inférieures au *rast* ne remonterait pas au delà du siècle et serait due à un musicien d'Alep.

[1] ... كلاه = تاج . زَن = بنت (أَو زَر = ذهب)
[2] ناز = دلال , شاه = سلطان .

Évidemment, il y a erreur sur la date, puisque l'ordre actuel est déjà indiqué par Safi ed-Din, mais il doit y avoir un fondement à cette tradition. Quoi qu'il en soit de cette adjonction, l'allure générale de la gamme des Arabes modernes est très claire. Outre le ton et le demi-ton, ils admettent un intervalle intermédiaire, et un autre plus petit que le demi-ton, qu'ils appellent « quart » *rouba'* (ربع). Cherchons quelle valeur exacte ils donnent à ces intervalles.

Ici commence la difficulté, les théories musicales étant peu en honneur parmi les artistes modernes. Un auteur va jusqu'à diviser tous les *bardat* sans distinction en quatre parties, et admet sans sourciller 28 intervalles à l'octave. Il ne paraît pas se douter que l'octave renfermerait alors sept tons.

Un membre de l'Institut égyptien, Ibrahim Bey Moustafa, a communiqué à cette Compagnie le résultat de ses recherches expérimentales sur la gamme arabe. Malheureusement, ce travail est une réminiscence de Villoteau et de son erreur. A la suite du maître, il ne voit que des tiers de ton, et les tortures infligées aux chiffres fournis par la sirène et le sonomètre prouvent le désir de les voir. Le tiers de ton fait même perdre de vue les intervalles pourtant classiques de quarte et de quinte, qui ne figurent pas. Le livre de Land avait cependant paru trois ans auparavant.

De son côté, Meshaqa nous a laissé différents moyens de calculer les intervalles modernes, soit par

l'arithmétique, soit par la géométrie. Quoi qu'on en ait dit, disculpons-le tout d'abord de toute tentative d'innovation. Lui-même s'en défend, et ses contemporains et collaborateurs me l'ont affirmé également. Il a recueilli les traditions et s'est efforcé de leur donner une forme didactique, pas toujours avec un égal bonheur, avouons-le. Son procédé arithmétique qui débute par l'élévation du nombre 24 à la 24[e] puissance est compliqué et peu pratique. Sa construction géométrique, destinée surtout à donner matériellement la place des ligatures du « tanbour », ne vaut guère mieux. En revanche, à part quelques erreurs d'acoustique, on trouve des indications précieuses dans les lignes suivantes[1] : « Si la demi-corde du *tanbour* est de 24 *qirats*, le premier « quart » du premier diwan est de $\frac{4}{3}$ de *qirat*. L'*ʿochaïran* est composé de quatre « quarts » qui font 5 *qirats* $\frac{1}{3}$. S'il s'agit des notes comme l'*ʿiraq*, elles renferment seulement trois « quarts » c'est-à-dire 4 *qirats*. En résumé, le grand intervalle vaut $\frac{1}{9}$ de la corde, et le petit, $\frac{1}{8}$ de la corde. »

Ce qui revient à dire que, entre le *yeka* et

[1] اذا كان طول نصف فحمة الطنبور اربعة وعشرين قيراطًا يكون الربع الأوّل من الديوان الاول قيراطًا وثلث القيراط... برج العشرين ضمنه اربعة ارباع... فيلزم ان يكون خمسة قراريط وثلث القيراط... والابراج الصغرى كبرج العراق وامثالهِ ضمنه ثلاثة ارباع ...فيلزم ان يكون اربعة قراريط وفي الاجمال نقول ان البرج الكبير يكون جزءًا من تسعة اجزاء من كل طول فحمة الطنبور والصغير جزءًا من ستة اجزاء كل الفحمة

l'ʿ*ochaïran*, il y a un ton majeur $\frac{9}{8}$, entre l'ʿ*ochaïran* et l'ʿ*iraq*, un intervalle de $\frac{12}{11}$, et entre l'ʿ*iraq* et le *rast*, ce qu'il faut pour compter la quarte, c'est-à-dire $\frac{88}{81}$. Or $\frac{9}{8} \times \frac{12}{11}$ donnent $\frac{27}{22}$, ce qui est exactement la *wosta*, de Zalzal; et le « quart » de $\frac{4}{3}$ de *qirat* correspond à l'intervalle $\frac{36}{35}$, qui est précisément le *irkha* ou « quart » d'Al-Farabi. Nous retrouvons donc une ancienne division du tétracorde. Je crois pourtant que c'est inconsciemment que Meshaqa est auteur de cette heureuse concordance. Son texte trahit beaucoup d'ignorance de la science musicale et de l'histoire musicale, ignorance partagée, du reste, par la plupart des artistes modernes. Les plus illustres musiciens de Damas ne connaissent même pas de nom Al-Farabi, Safi ed-Din et les autres. Un auteur égyptien parle d'Al-Farabi, et l'appelle toujours al-Gharabi, avec un غ au lieu d'un ف. Si donc la gamme antique s'est conservée dans la musique moderne, il faut voir là un exemple de plus de la force de la tradition en Orient.

Nous ne pourrons pas, dans ces conditions, établir une théorie de la gamme moderne sur un seul texte de Meshaqa, d'autant plus que dans ses différentes méthodes il n'est pas concordant avec lui-même[1]. Il était donc de toute nécessité de déterminer les intervalles par l'expérience. C'est ce que nous avons tenté de faire. Nous avons effectué un grand

[1] Voir *Machriq*, 1899, p. 1074.

nombre de mensurations avec des instruments divers, luth, qanoun, tanbour, etc., et avec le concours de nombreux artistes. Le *qanoun* est l'instrument qui se prête le mieux à ces expériences. Le sonomètre avait une corde d'un mètre, la règle était divisée en millimètres. Il y a eu des divergences entre les chiffres obtenus, il fallait s'y attendre, mais elles ont été ordinairement de peu d'importance, et il y a eu aussi des concordances absolues. Nos recherches ont porté surtout sur l'intervalle *yeka-ʿiraq*, *rast-sika*, *nawa-aouj*, et nous avons obtenu avec une remarquable concordance la *wosta* de Zalzal : quant au bémol qui précède les notes *ʿiraq*, *sika*, *aouj*, nos mesures nous ont donné la conviction qu'il correspondait à la *wosta* ditonique. Les tons entiers sont des tons majeurs, et les autres « quarts » sont bien réellement des quarts de ton[1], qui semblent avoir été introduits par un désir de régularité dans la division de l'octave. Aussi bien s'en sert-on fort peu. L'échelle moderne n'est pas une gamme tempérée dont la progression aurait pour raison $\sqrt[24]{2}$; c'est la gamme antique du XIIIe siècle à laquelle on a ajouté quelques menus intervalles.

Voici donc ce que nous croyons être la gamme arabe, conforme aux traditions et à la pratique actuelle. Nous donnons les notes correspondantes dans

[1] Je ne m'arrête pas à réfuter cette objection, que l'oreille est incapable de discerner les quarts de ton. Il suffit d'avoir manipulé le sonomètre pour se convaincre du contraire. Dans une communication à l'Académie des Sciences, 29 avril 1901, M. Décombe écrivait : « Il n'est pas nécessaire d'avoir une oreille bien exercée pour reconnaître un écart d'un quart de ton. »
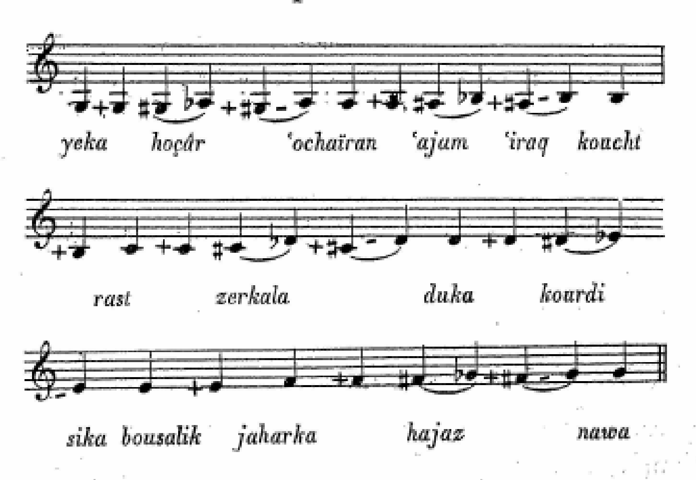
la gamme antique et dans notre gamme naturelle, variété pythagorique :

yeka.......	$\frac{1}{1}$	motlaq al bam	*sol*$_2$
nim hoçâr..	$\frac{36}{35}$	—	—
hoçâr......	$\frac{256}{243}$	zâïd	*la*$_2\flat$
tik hoçâr...	$\frac{12}{11}$	moujannab	—
ʿochairan...	$\frac{9}{8}$ 217,5	sabbaba	*la*$_2$
nim ʿajam. |.	$\frac{81}{70}$	—	—
ʿajam......	$\frac{32}{27}$	wosta persane ditonique	*si*$_2\flat$
ʿiraq.......	$\frac{27}{22}$	wosta de Zalzal	—
koucht.....	$\frac{81}{64}$	binçir	*si*$_2$
tik koucht..	$\frac{729}{560}$	—	—
rast.......	$\frac{4}{3}$	khinçir ou mithlath motlaq	*ut*$_3$
nim zerkala.	$\frac{48}{35}$	—	—
zerkala	$\frac{1024}{729}$	zâïd	*ré*$_3\flat$
tik zerkala..	$\frac{48}{33}$	moujannab	—
duka.......	$\frac{3}{2}$	sabbaba	*ré*$_3$
nim kourdi.	$\frac{54}{35}$	—	—
kourdi.....	$\frac{128}{81}$	wosta persane	*mi*$_3\flat$
sika.......	$\frac{18}{11}$	wosta de Zalzal	—
bousalik ...	$\frac{27}{16}$	binçir	*mi*$_3$
tik bousalik.		—	—
jaharka	$\frac{16}{9}$	khinçir ou mathna motlaq	*fa*$_3$
ʿarba......		—	—
hajaz......	$\frac{243}{128}$	zâïd	*sol*$_3\flat$
tik hajaz ...		moujannab	—
nawa......	2	sabbaba	*sol*$_3$

Nous avons déjà donné les noms des notes de l'octave supérieure.

Il n'existe pas de notation dans la musique arabe actuelle. Si l'on veut écrire un morceau, ce qui est rare, on écrit les noms des notes. Quelques auteurs ont employé la notation européenne, mais il est bien évident qu'elle ne peut rendre un morceau arabe. L'*'iraq*, le *sika*, l'*aouj*, n'existent pas dans notre musique. Si l'on remplace ces notes par un *si* et un *mi*, la tonalité devient méconnaissable. On ne peut pas noter un morceau arabe à l'européenne, pas plus qu'on ne peut le jouer sur un de nos instruments à sons fixes, comme le piano.

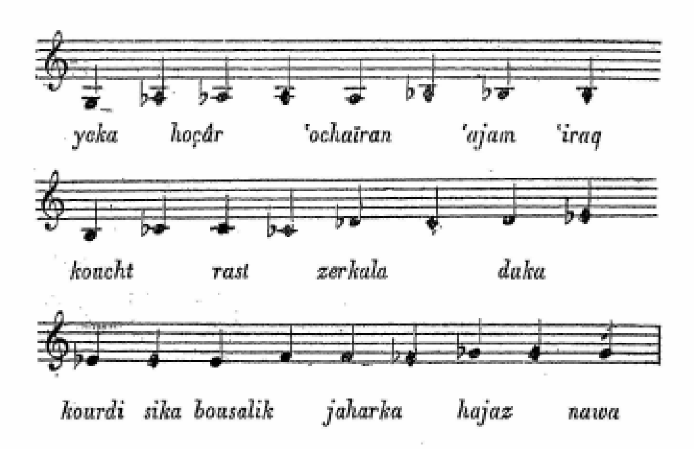
Dom Parisot a adopté la notation suivante :



Le principe de cette notation est simple; l'adjonction des signes + et — la complique un peu dans la pratique. On pourrait peut-être lui reprocher aussi

de présenter l'*'irak* et le *sika*, comme des altérations du *koucht* et du *bousalik*, tandis que ce sont des notes principales.

Voici une autre notation, que je propose en attendant mieux. Les notes communes à la gamme arabe et à la gamme européenne (il s'agit, nous l'avons dit, de la gamme pythagorique) sont représentées par les signes ordinaires. On réserve aux notes spéciales à la gamme arabe, les caractères en losange, qui existent dans la typographie, à cause de l'impression du plain-chant.



Au point de vue théorique, les bémols des notes rondes sont exacts, les bémols des notes losangiques ne rendent pas aussi exactement la valeur des intervalles, mais la différence est minime.

(*La suite au prochain cahier.*)

L'ORIGINE
DE L'ALPHABET LIBYEN,

PAR

ENNO LITTMANN.

L'origine de l'alphabet indigène des tribus berbères, représenté dans l'antiquité par les inscriptions libyennes (berbères, numidiques) et de nos jours par l'écriture des Touaregs, dite *tifinagh*, a été rapportée à des sources très différentes. M. de Saulcy, dans ses *Observations sur l'alphabet tifinagh*[1], le rattachait à l'écriture hiéroglyphique. On a même supposé qu'il avait pu être introduit en Afrique par les Vandales[2]. Tout récemment encore un voyageur anglais, M. W. J. Harding King[3], nous affirme avec assurance que la source de l'alphabet tifinagh est *neither more nor less than Greek*.

Avec une méthode plus scientifique que celle de MM. Schmeller et King, MM. O. Blau et J. Halévy ont traité de ce sujet. M. Blau[4] a rattaché plusieurs

[1] *Journal asiatique*, 1849, 4e série, t. XIII p. 247-264.

[2] SCHMELLER, dans *Bullet. d. Bayer. Akad. d. Wiss.*, 1847, I, 2 (je n'ai pas vu ce mémoire).

[3] *A Search for the Masked Tawareks*, London, 1903, p. 319 et suiv.

[4] *Über das numidische Alphabet*, dans *Zeitschr. d. Deutsch. Morg. Ges.*, V, p. 330-364.

des lettres libyennes à l'écriture sabéenne ou éthiopienne. M. Halévy[1] a cherché à prouver que l'écriture libyenne avait été empruntée aux Phéniciens. M. le professeur W. Max Müller, de Philadelphie, qui a étudié la question libyque depuis quelques années, m'a dit plusieurs fois qu'à son avis l'opinion de M. Blau était la plus vraisemblable.

Moi-même, au cours de mes recherches sur les alphabets anciens de l'Arabie du nord et sur les *wousoûm* arabes dérivés de ceux-ci[2], je suis arrivé à la conclusion que l'alphabet libyen se rattache à un des alphabets sud-sémitiques, plus spécialement à une écriture alliée de très près au safaïtique et au thamoudénien, c'est-à-dire que l'alphabet libyen a été apporté en Afrique par des Arabes. Je vais exposer ici brièvement les raisons épigraphiques ou paléographiques qui ont déterminé ma conviction à cet égard. Je donnerai d'abord quelques raisons générales résultant de la comparaison de certaines particularités caractéristiques de l'alphabet libyen et des anciens alphabets arabes septentrionaux.

1° *Direction de l'écriture.* Les lettres libyennes peuvent s'écrire de gauche à droite, de droite à gauche, de bas en haut, en cercle et en spirale. Je ne connais

[1] *Études berbères*, dans *Journal asiatique*, 7e série, t. III, p. 73 et suiv.

[2] *Zur Entzifferung der Safâ-Inschriften*, Leipzig, 1901; *Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften*, Berlin, 1904; comparer aussi le chapitre V de mes *Semitic Inscriptions*, New-York, 1904.

pas d'écriture sémitique dans laquelle ce fait existe, en dehors des écritures safaïtique et thamoudénienne. Il y en a des exemples nombreux dans ces dernières, comme on peut s'en assurer d'un coup d'œil; comparer les recueils safaïtiques de MM. de Vogüé, Dussaud et Macler, et le mien (par exemple, les numéros 82, 94, 99, 100, 110, 133, 134), ainsi que les copies des graffiti thamoudéniens faites par MM. Huber et Euting[1].

2° *Combinaisons de lettres.* En tifinagh, il existe plusieurs combinaisons de lettres qui rappellent d'une façon frappante les monogrammes sabéens et les combinaisons thamoudéniennes; on en trouve aussi çà et là des exemples en safaïtique. En tifinagh, il est vrai, on ne joint ordinairement que le ה (+) aux lettres ◫, #, □, ⊡, ⵊ, ⋊, ||, ⊐, |, Ɔ, ∃, ⵅ, et le | au ⵗ; mais ce peut être le reste d'un usage plus répandu. Quoi qu'il en soit, la manière dont ces lettres sont liées est très caractéristique pour les alphabets sud-sémitiques, tandis qu'on chercherait en vain des combinaisons de ce genre dans les écritures sémitiques septentrionales.

3° *Lettres ponctuées.* L'alphabet tifinagh contient certaines lettres dont les éléments constitutifs ne sont pas des barres mais des points, comme ⵗ, ⋯, ⋮, ⁞, ∷ et ⁚. Je crois que nous avons ici la même

[1] Voir *Entziff. thamud. Inschr.*, p. 5 et pl. XII, col. thamud.

tendance que dans les inscriptions thamoudéniennes : là aussi, quelquefois, telle lettre ordinairement exécutée en barres est tracée en points. En safaïtique, il y a des inscriptions entières écrites de cette façon ; en arabe même on constate cette particularité[1]. Des lettres formées de traits ponctués se voient sur certaines monnaies arabes des califes. Toutefois, le même fait se retrouvant sur des monnaies grecques, je reconnais que cet argument est d'ordre secondaire ; cependant il n'est pas indifférent, venant s'ajouter aux autres faits.

4° *Modifications de certaines lettres*. Dans l'écriture libyenne, le ב (⊙, ⊡) est distingué du ר (○, □) par le point central ; le ל (‖) du נ (ı) par le redoublement de la barre verticale. Cette distinction a été faite sans doute par les Libyens eux-mêmes, parce qu'autrement ces lettres se seraient confondues. Par conséquent, d'un côté ב et ר, de l'autre ל et נ, ont eu, à un moment quelconque, une forme identique ou très similaire. Or c'est précisément le cas dans l'écriture safaïtique, et, dans une certaine mesure, dans l'écriture thamoudénienne. En safaïtique, ב et ר sont presque toujours représentés uniformément par un ⊃ ; ל est I, נ est ı en bien des cas, mais souvent la barre du ל et du נ est de la même hauteur, de sorte qu'il est très difficile de distinguer l'un de l'autre. En thamoudénien, ces lettres ont souvent conservé

[1] Voir *Entziff. thamud. Inschr.*, p. 11.

leurs formes plus anciennes (Π pour ב, 1 pour ל, ㄣ pour נ), mais il y a aussi des cas où ɔ représente à la fois ב et ר, et | ou ı représente ל aussi bien que נ. En libyque, le ɔ correspondant au ב et au ר est devenu un cercle. A mon avis, ce cercle, de même que la barre représentative du ל et du נ, ne peut être dérivé d'aucune écriture autre que celle de l'ancienne Arabie du nord. Qu'il me soit permis de faire remarquer ici que ce mode de différenciation, par l'addition d'un point ou d'un petit trait ou par redoublement du signe, est propre à l'arabe; aujourd'hui encore, les Bédouins s'en servent pour former des *wousoûm* nouveaux[1] dérivés des anciens.

5° En libyen et en tifinagh, de même qu'en safaïtique et en thamoudénien, il n'y a pas de signe pour la division des mots; toutes les lettres se suivent sans aucune séparation. Je sais bien que le même fait se retrouve dans la plupart des inscriptions phéniciennes; mais d'autre part, il faut reconnaître que, d'une façon générale, les inscriptions libyennes et l'écriture des Touaregs ressemblent bien plus aux anciens graffiti arabes qu'aux inscriptions phéniciennes.

De ces cinq points, le premier et le quatrième sont les plus importants. Mais, bien qu'ils donnent déjà à la théorie exposée ici un haut caractère de

[1] Voir *Entziff. thamud. Inschr.*, p. 85, 98.

vraisemblance, ils ne suffisent pas pour l'établir définitivement. Il nous faut examiner toutes les lettres de l'alphabet libyen et démontrer que chacune d'elles peut être dérivée avec la plus grande probabilité des lettres correspondantes des alphabets en question. Dans presque tous les cas, je crois que cette démonstration est possible. A l'exception du seul י, les lettres de l'alphabet libyen se tirent sans difficulté de l'alphabet sud-sémitique : trois lettres, ג, ו, et ש, ont une forme différente de celle du safaïtique et thamoudénien, mais elles ressemblent au sabéen. C'est pourquoi nous concluons qu'à l'époque où l'alphabet sud-sémitique fut transplanté dans l'Afrique du nord, les alphabets thamoudénien et safaïtique n'avaient pas encore reçu leur forme dernière, c'est-à-dire celle dans laquelle nous les ont conservés les inscriptions à nous connues.

En comparant les lettres libyennes et tifinagh à leurs prototypes sud-sémitiques il nous faut observer : 1° que les éléments constitués soit par des traits soit par des points ont une valeur équivalente et alternent les uns avec les autres; 2° que les éléments circulaires et les éléments quadrangulaires ont la même valeur graphique et sont employés indifféremment l'un pour l'autre; 3° que certains caractères ouverts se sont fermés au cours de l'évolution de l'écriture; c'est ainsi qu'en thamoudénien et en safaïtique le ג est fermé; 4° que la prédilection pour les formes symétriques, prédilection qui a joué également un rôle important dans la formation de l'alphabet sud-

sémitique dérivé du nord-sémitique[1], a produit certaines modifications dans le tracé des caractères libyens et tifinaghs.

J'ai pris pour base de la discussion suivante l'alphabet libyen publié par M. Halévy dans le *Journal asiatique*, février-mars, 1874, p. 78, et l'alphabet tifinagh publié par M. A. Hanoteau dans son *Essai de grammaire de la langue tamachek'*, Paris, 1860[2], p. 4. Pour le thamoudénien et le safaïtique consulter la pl. XII de mon essai *Zur Entzifferung der thamudenischen Inschriften*.

א. Il semble que l'*aleph* des langues sémitiques n'existe pas dans les langues berbères. Dans la langue tamachek', quand un mot commence par une voyelle, on n'exprime pas celle-ci dans l'écriture. Cela indique que la voyelle est prononcée sans « émission forte » (*fester Einsatz*, hamzah arabe), comme en français. Aussi a-t-on omis l'*aleph* de l'alphabet prototype dans l'écriture libyenne. Car la barre (—), représentant du *a* (*i*, *ou?*), ne semble être autre chose qu'un prolongement du point (•), lequel a la même valeur et est employé exclusivement en tifinagh.

ב. Thamoud. : ⊓ ⊃; safaït. : ⊃ ⊂; lib. : ⊙ ⊡;

[1] Comparer Lidzbarski, *Ephemeris für Semit. Epigraphik*, I, p. 122.

[2] M. le professeur W. Max Müller m'a gracieusement prêté son exemplaire de cet ouvrage; qu'il veuille bien recevoir ici mes remerciements.

IMPRIMERIE NATIONALE.

tif. : ⦶ ⊟. La forme libyenne a été expliquée plus haut : le ↄ (ou peut-être le ⊓) a été fermé et a reçu le point central pour le distinguer du ¬. En tifinagh, on a été obligé de faire intervenir une modification nouvelle, parce que le ⊃ (lib. ⊏) avait été fermé et pourvu d'un point central; cette modification a été obtenue par l'emploi d'une ligne diagonale. Le *šâhid* des *wousoûm* arabes, c'est-à-dire la marque additionnelle pour former des *wousoûm* nouveaux, consiste ordinairement en un petit trait, mais quelquefois aussi en un point.

ג. Thamoud. et saf. : ⟨⟩ O; lib. : ⌐ ⊦ ˥ ˥ Γ V Λ; tif. : ˙Ι˙ J.. En thamoudénien et en safaïtique, le ג est plus développé qu'en libyen, mais le Λ libyen nous montre le commencement de la tendance qui, sur un autre terrain, a fini par produire la forme ⟨⟩. Les formes ˥ et Γ se rattachent directement au ˥ sabéen. L'origine de la forme tifinagh semble être celle-ci : d'abord, le petit trait horizontal au sommet du ˥ se réduisit à un point (˙Ι); puis, on ajoute un second point pour obtenir une forme symétrique (˙Ι˙). Nous rencontrerons un procédé similaire pour le ד.

ד. Thamoud. et safaït. : ◁▷ ◁▷ ◁▶; lib. : ⊐⊏⊓; tif. : ⊔Λ⊔. En Afrique, le ד sud-sémitique semble avoir perdu sa base principale; les formes ◁▷ seraient, en conséquence, représentées par ⊏ et ⊐, le ◁ ou △ par le Λ tifinagh. C'est à mon avis l'explication la plus plausible.

ז. Thamoud. et safaït. : ⅄Ψ⅄Ψ; tif. : Ж, Ж. Une des lettres les plus caractéristiques qui distinguent l'alphabet thamoudo-safaïtique de tous les alphabets sémitiques est le ז. Je crois que le même caractère se retrouve en tifinagh. M. Hanoteau dit : « Le Ж *iez'* a également le son du *z*, mais un peu adouci. » Cette forme tifinagh serait produite par le besoin de donner à la lettre un sommet et un pied symétriques. Dans les inscriptions libyennes ce caractère ne se trouve pas; peut-être cette absence n'est-elle que fortuite. Que si l'ancien alphabet libyque n'a réellement pas connu cette lettre, il en résulterait que l'alphabet tifinagh n'est pas dérivé directement du libyen, mais de quelque autre alphabet congénère.

ח. Thamoud. et safaït. : ΥΥΥ; lib. : ☰; tif. : ⁞. La dérivation de ce caractère n'est pas certaine. Si la forme libyenne est plus originale, on serait tenté de la dériver du ח phénicien. D'un autre côté, il est possible que le ⁞ tifinagh soit issu du Υ : la barre verticale se serait résolue en trois points et le demi-cercle lui-même serait devenu un quatrième point.

ט. Thamoud. et safaït. : Φ Θ, etc.; lib. : = II H T ⊥; tif. : ⁚. Les formes africaines sont susceptibles de deux explications. Le H pourrait être une forme ouverte du Θ, et II, =, ⁚ pourraient être le résultat d'un développement naturel chez les Berbères. Ou bien le ⁚ correspondrait à la forme sabéenne du ט, à savoir ∞ et ∘∘; dans ce cas les formes libyennes

seraient produites par le changement des points en barres (= et ||); ces deux barres auraient été jointes (H), et l'une d'elles aurait été omise (⊤).

ז. Thamoud. et safaït. : ⊤⊥. Le caractère qui en tifinagh a la valeur d'un ז se rattacherait peut-être plus naturellement à la forme safaïtique du צ (Ħ); il semble toutefois que le ⌶ tifinagh, transcrit *j* par M. Hanoteau, est plutôt dérivé du *zain* sud-sémitique, c'est-à-dire du ⌶, prototype du ⊤ et ⊥ thamoudénien et safaïtique. L'usage du ז pour *j* (*ž*) est très naturel, surtout chez les Berbères; car dans leur langue les sons *š*, *z*, *z*, *s* permutent fréquemment. Un autre exemple est peut-être fourni par l'amharique où ዘ est modifié parfois en ዠ.

ח. Le son du ح arabe n'existe pas dans les langues berbères; c'est à mon avis la raison pour laquelle elles n'ont pas utilisé ce caractère de l'alphabet sud-sémitique.

ḣ. Thamoud. et safaït. : X; tif. : ∷. La prononciation *kh* (خ arabe) est donnée par M. Hanoteau pour le ∷ tifinagh. Il est possible que ce caractère ne soit qu'une modification du X dont les traits auraient été changés en points. Il est vrai qu'on attendrait ⁙, mais le point central peut avoir été omis parce qu'il n'y avait pas danger de confusion. Je ne sais si M. Halévy a raison de transcrire |||| par ח; en tout cas les exemples qu'il cite p. 81-82 ne sont pas très

concluants, et il est peut-être plus vraisemblable de reconnaître IIII dans le ⁞ tifinagh.

ט. Thamoud. et safaït. : ⵁ (éthiop. ጠ); lib. : ⵢ; tif. : ∃. La forme tifinagh qui, selon M. Hanoteau, correspond aux ض et ط arabes, semble plus près des origines que le ⵢ libyen. Les deux caractères dérivent du ט sud-sémitique couché sur le côté.

טׂ. L'articulation correspondant au טׂ sud-sémitique est inconnue aux langues berbères; par suite, le caractère n'a pas été admis dans leurs alphabets.

י. Thamoud. et safaït. : ♀ ♁; lib. : Z N; tif. : ⋜. Il est difficile de ne pas comparer ce caractère libyen au י phénicien. Je reconnais que le י libyen ressemble beaucoup plus au י phénicien qu'au י sud-sémitique. Mais c'est le seul cas de ce genre.

כ. Thamoud. : ⊓ ⊐; safaït. : ⊃ ⊃ ⊃; lib. : ⇐ ≦ ⫛ ⫛; tif. : ⁖. Le כ libyen est un signe composé dont l'origine n'est pas tout à fait certaine. Il y a deux possibilités : 1° Si le 1 se tire du כ, soit safaïtique — ce qui me semble plus probable, — soit phénicien ou punique, la barre du 1 a été ajoutée pour le distinguer du ג, et ⫛ serait un כ redoublé; 2° Peut-être le כ s'est-il développé indépendamment dans l'écriture libyenne : en ce cas il pourrait se rattacher au ג libyen. La barre du ⫛ serait comparable aux *šawâhid* des *wousoûm* arabes, et ⫛ serait primitivement un

כ redoublé. Le כ tifinagh (·:) semble être un équivalent du 1 réduit à des points et être issu d'une forme primitive telle que ˙:. Mais c'est là une hypothèse qui est loin d'être certaine.

ל. Thamoud. et safaït. : 7l; lib. et tif. : =, ll. L'origine de ce caractère a été expliquée plus haut.

מ. Thamoud. : ᕓ ⊓ ; safaït. : ; lib. et tif. : ⊐ ⊔. A mon avis, le ⊐ libyen est une simplification du מ sud-sémitique. Le ⊔ qui se trouve dans les inscriptions verticales de bas en haut n'est naturellement qu'une forme renversée.

נ. Thamoud. : ┘ ɀ, ı; safaït. : ı; lib. et tif. : — et I. J'ai suffisamment parlé de cette lettre p. 426.

ס. Thamoud. : ⊓ ⊐·; safaït. : ⊓ ⊓ ∨ ∧ < >; lib. : ⊏ ⊓; tif. : ⊡ ⊙. Le ס libyen n'est que le ס sud-sémitique privé de son petit trait au sommet de la lettre. En tifinagh, la forme ouverte a fini par se fermer, mais alors on a eu besoin d'une marque additionnelle pour le distinguer du ר (□ O); on a eu recours à l'insertion d'un point central. Cf. plus haut, p. 426.

ע. Thamoud. et safaït. : o·; lib. : ·—; tif. : ·. Le son du *ʿain* sémitique est inconnu aux langues berbères. Néanmoins on a utilisé le caractère sémitique pour exprimer une voyelle dans certains cas. Le *ʿain* a presque toujours un *a* inhérent; c'est pour

cela qu'en néo-punique le *a* est souvent exprimé par un ע, et qu'en hébreu le *patakh* de la vocalisation supralinéaire a été tiré de la forme du ע. Il faut conclure de là qu'au commencement les Berbères se servaient du ʿ*ain* sémitique pour indiquer la voyelle *a*, mais qu'au cours des temps, l'origine de ce caractère ayant fini par être oubliée, on s'en servit aussi pour les voyelles *i* et *ou* (*tagherit* en tifinagh).

ע̇. Le caractère du ע̇ sud-sémitique semble être perdu dans les écritures berbères. Mais, comme le ק et le ע̇ permutent très fréquemment en berbère, de même que dans les dialectes arabes et en turc, il est probable que le ע̇ est une modification du ק. Voir la lettre ק.

פ. Thamoud. : ℧ Ω; safaït. : ⋞, etc.; lib. : X ⋊; tif. : ⵊ ⵅ. En thamoudénien et en safaïtique, le פ a des formes particulières qui distinguent ces deux alphabets des autres écritures sémitiques. Je crois qu'une des formes thamoudéniennes, à savoir le ℧, réduit à des lignes droites, est le prototype du X libyen. L'origine du ⵊ tifinagh n'est pas tout à fait claire, mais il ne peut guère être autre chose qu'une forme ouverte du X.

צ. Thamoud. : 8 ꝸ ꝸ; safaït. : ੧, etc.; lib. : 8 8 X. La dérivation du 8 libyen du ꝸ est parfaitement évidente en soi; 8 est un 8 fermé, et X est un 8 réduit à des lignes droites. En tifinagh on n'a pas de צ.

ڞ. Thamoud. : ꞏ ꞏ; safaït. : ꞏ; tif. : ⵣ. Le ز tifinagh (ⵣ) ressemble beaucoup au ڞ thamoudénien et safaïtique, et il serait très naturel de supposer que le ض est devenu *z* comme en persan et en turc. Mais la question est fort compliquée, le ض arabe étant rendu en tifinagh par Ǝ, et le libyen ayant un signe ⊓⊔ pour ز. Il y a là une difficulté dont je ne puis pas encore donner une solution satisfaisante.

ק. Thamoud. et safaït. : ◊ φ; lib., ק : ≣, ڠ : ☰ ÷ ||| ·|·; tif., ק : ···, ڠ : ⁝. Toutes ces formes remontent probablement au φ sud-sémitique. L'évolution semble avoir été la suivante. Le φ se résolut d'abord en ·|· qui est équivalent à ··· ou |||[1]. La valeur originale de ce caractère s'est conservée en tifinagh (··· = ק). En libyen ·|·, avec ses variétés, étant employé pour ڠ, on obtint le ק par l'addition d'une barre au ☰ (≣), tandis qu'en tifinagh on créa un ڠ (⁝) en mettant debout le ק (···).

ר. Thamoud. :) (; safaït. :) (> <) (; lib. et tif. : O □. Le O berbère n'est qu'une forme fermée du) sud-sémitique. En safaïtique on commença à modifier le ר, pour le distinguer du ב, par l'addition de traits différentiels (Ͼ), mais on ne le ferma pas tout à fait.

ש. Thamoud. et safaït. : ⁑; sabéen, lib. : Ξ ≥ w; tif. : ⵚ. Le ש libyen se rattache au ש sabéen et

[1] On observe ici, comme c'est souvent le cas, la tendance à la symétrie.

lihyanique. L'écriture libyenne nous montre qu'à l'époque où l'alphabet sud-sémitique (thamoudo-safaïtique) émigra en Afrique, le פ avait la forme Ω, et non W ou ≶, mais que le Ξ (ש) n'était pas encore changé en ⁝, et que la raison d'être de ce changement — distinction du פ — n'existait pas encore. En tifinagh le ≷ a été changé en ⊐, parce que le ≷ se serait confondu avec le ≶ (י).

ת. Thamoud. et safaït. : +X; lib. : +X; tif. : +. Ici l'analogie est évidente et se passe de commentaire.

ת̇. Peut-être l'alphabet thamoudo-safaïtique n'avait-il pas encore de caractère pour ת̇, lorsqu'il fut emprunté par les Berbères. Les anciens alphabets de l'Arabie septentrionale ont procédé ici d'une manière différente : tandis que le lihyanique se créait une forme indépendante ϒ, le thamoudénien et le safaïtique empruntèrent probablement le 8 au sabéen. Les berbères se servirent du ד (⊐) pour former un ת̇ (⊒), comme M. Halévy l'a fait observer justement.

Si donc, par des raisons paléographiques, on admet que l'alphabet libyen dérive selon toute vraisemblance de l'écriture sud-sémitique dans une des formes qu'elle reçut dans l'Arabie septentrionale, il faut conclure qu'il y a eu des relations de civilisation entre l'Afrique et l'Arabie aux IV[e] et III[e] siècles avant J.-C. Il serait très naturel de supposer que cette

écriture a pu être apportée aux Berbères par une immigration arabe. La même conclusion est suggérée par la physionomie de certains noms apparaissant dans les inscriptions puniques. Dans une inscription dédicatoire de Carthage[1] datant du IIIe ou IIe siècle avant J.-C., on trouve le nom עבדלאי : je n'hésite pas à le regarder comme un nom arabe en considérant א comme une variante orthographique de ח (עבדלחי). Les noms terminant en לחי sont bien connus chez les Arabes du nord. Le fait que ce personnage עבדלאי avait un père et grand-père portant des noms puniques s'explique facilement par la supposition qu'il a pu recevoir ce nom de sa mère, femme d'origine arabe[2]. Beaucoup d'autres noms qui se rencontrent dans les inscriptions puniques et néo-puniques et qui ont été qualifiés de berbères *peuvent* être d'origine arabe. J'en citerai ici un certain nombre que j'ai notés récemment, mais qui pourraient être augmentés par un examen plus étendu :

עמרת[3] (Tabella devotionis de Carthage, *Rép. d'ép. sém.*, n° 18, l. 3); cf. l'arabe عُمَيْرَة, Ibn Doreïd, p. 194.

וסר (Inscription de Thugga); le nom וסר se trouve fréquemment dans les inscriptions safaïtiques; voir

[1] Voir *Rev. d'assyr.*, V, p. 11 et suiv.; cf. *Répert. d'épigr. sém.*, n° 17; Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 18 et suiv.; Cook, *Text-Book of North-Semitic Inscriptions*, p. 127-130.

[2] Voir Lidzbarski, *Ephemeris*, I, p. 24.

[3] [On croit devoir rappeler qu'il n'est pas certain que ce mot soit ici un nom propre. — Cl.-G.]

Dussaud et Macler, *Mission dans les régions désertiques de la Syrie moyenne*, p. 217, *s. v.*

פלו (Inscription de Thugga); ce peut être l'arabe فِلْو « poulain ».

בלל (Inscription de Thugga et d'Altiburus) est un nom arabe connu « Bilâl »; cf. I. Dor., p. 112, l. 7; en safaïtique il se trouve dans l'inscription de Vogüé, 341, et dans fol. 35 *b* de mon Recueil.

בבי (Inscription de Thugga) se trouve quelquefois en thamoudénien, Eut., 121, 146, 545, 781; mais il existe aussi en hébreu et en syriaque.

גדעי (Inscr. bil. de Tunis, n.-pun., 123) peut se rattacher aux noms arabes جُدَيْع, I. Dor., p. 295, ann., ou جِذْع, *ib.*, p. 286, l. 9.

לבוא (Inscr. d'Altiburus, l. 4) est un nom spécifiquement arabe, cp. *al-Labû'*, I. Dor., 196; en thamoudénien, on trouve לבא, Eut., 113, et הלבא, Eut., 226; en safaïtique לבאת, Duss.-Macl., *Mission* n° 284; les miennes, n°s 84, 86.

שקלן (Inscr. n.-pun., 76, l. 5; 130, l. 3); cf. le nom nabatéen שקילת (Lidzbarski, *Handbuch*, p. 382, *s. v.*).

מעלל (Inscr. de Gelma, n.-pun., 24, l. 2); un nom écrit de la même façon se trouve en safaïtique, voir Duss.-Macl., *loc. cit.*, p. 225, *s. v.*; mes *Semitic Inscriptions*, p. 116, 122.

בעסא[1] (Inscr. de Maktar, l. 37) est peut-être le même nom que בסא (*Bâsi'*) en safaïtique.

[1] [Il convient toutefois de remarquer que le nom néo-punique בעסא n'est probablement autre chose que la transcription du nom

On pourrait faire l'objection que presque tous ces noms apparaissent dans le contexte, au milieu de noms berbères ou puniques. Mais les noms puniques eux-mêmes ne se trouvent-ils pas dans les mêmes conditions? Sans doute j'admets qu'en certains cas la ressemblance peut être fortuite; mais, d'autre part, il me semble aussi qu'un relevé plus détaillé que celui que j'ai pu faire nous montrera que ces inscriptions d'Afrique contiennent effectivement une proportion notable de noms incontestablement arabes.

Je n'ai pas l'intention de toucher ici aux questions historiques que soulève ce problème. Espérons que M. le professeur W. Max Müller, qui en a fait l'objet d'une étude approfondie, ne tardera pas à nous en exposer les importants résultats.

Les écritures thamoudénienne et safaïtique ont été de véritables écritures du désert : c'est dans le désert que de nos jours, nous retrouvons les dérivés de l'ancien alphabet sud-sémitique qu'on avait cru mort depuis quatorze siècles. Il a survécu, d'une part, chez les Bédouins arabes de l'Arabie et de la Syrie qui l'ont conservé sous la forme des *wousoûm*, d'autre part, chez les Bédouins berbères de l'Afrique française entre les mains desquels il est resté à l'état d'écriture rudimentaire.

romain *Bassus*. Il ne serait pas impossible qu'il en fût de même pour le nom safaïtique. Le cas se réduirait alors à celui d'un double emprunt, indépendant de tout rapport direct entre le néo-punique et le safaïtique. Le même nom se retrouve encore dans les néo-pun. n[os] 28 et 56, où il vaut peut-être mieux lire בעסא que בעשא. — Cl.-G.]

LE CULTE DES MORTS CHEZ LES HÉBREUX,

PAR

A. GUÉRINOT.

Un certain nombre de travaux ont été consacrés, pendant ces dernières années, à la question du culte des morts chez les Hébreux. Je ne citerai que les trois principaux :

Fr. SCHWALLY, *Das Leben nach dem Tode nach den Vorstellungen des alten Israel.* Giessen, 1892;
Joh. FREY, *Tod, Seelenglaube und Seelenkult im alten Israel.* Leipzig, 1898;
C. GRÜNEISEN, *Der Ahnenkultus und die Urreligion Israels.* Halle, 1900.

Outre la très riche bibliographie indiquée par ce dernier ouvrage, on pourra consulter encore, relativement aux coutumes funéraires des autres peuples sémitiques, en particulier les Assyro-Babyloniens et les Arabes anté-islamiques :

A. JEREMIAS, *Die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode.* Leipzig, 1887;
J. WELLHAUSEN, *Skizzen und Vorarbeiten;* Heft 3 : *Reste arabischen Heidentumes.* Berlin, 1887[1].

[1] Quand il s'agira de références à ces divers ouvrages, je rappellerai simplement le nom de l'auteur suivi de l'indication de la page.

I

Les Hébreux considéraient l'homme vivant comme un « corps » ou une « chair » בָּשָׂר *bāsār*, animée par un principe qu'ils appelaient soit רוּחַ *rūaḥ*, soit נֶפֶשׁ *nepheš*[1].

La *rūaḥ* est le « souffle de vie » רוּחַ חַיִּים (*Gen.*, 6, 17; 7, 15 et 22). Elle est commune à l'homme et aux animaux (*Eccl.*, 3, 19; cf. 3, 21). Sans elle, le corps est inerte (*Ézéch.*, 37, 8; *Habak.*, 2, 19); il vit au contraire dès qu'elle le pénètre (*Ps.* 104, 30; *Ézéch.*, 2, 2; 37, 10). Elle se manifeste par le souffle respiratoire, avec lequel d'ailleurs elle semble se confondre (*Ps.* 135, 17; *Job*, 17, 1; 27, 3).

La *rūaḥ* a son origine en Dieu, רוּחַ אֱלוֹהַּ (*Job*, 27, 3); cf. רוּחַ אֱלֹהִים (*Gen.*, 1, 2). C'est Dieu qui l'a donnée (*Eccl.*, 12, 7) ou, suivant l'expression caractéristique de *Zacharie*, 12, 1, « l'a formée à l'intérieur de l'homme » וַיֹּצֶר רוּחַ־אָדָם בְּקִרְבּוֹ; il la tient en quelque sorte « dans sa main » בְּיָדוֹ (*Job*, 12, 10) et la « conserve grâce à sa vigilance » (*Job*, 10, 12). Dieu est ainsi « le maître des esprits de toute chair » (*Nomb.*, 16, 22; 27, 16), et c'est dans son sein que retourne la *rūaḥ* quand cesse la vie (*Job*, 34, 14; *Eccl.*, 12, 7).

Sous plus d'un rapport, la *nepheš* ressemble à la *rūaḥ*. Comme cette dernière, elle anime le corps,

[1] Il y a encore le terme נְשָׁמָה *nešāmā*, mais il est en général synonyme de רוּחַ; cf. *Job*, 33, 4, et 34, 14.

נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר (*Lév.*, 17, 11), et produit en lui la vie (I *Rois*, 17, 22). Elle se manifeste également par le souffle respiratoire (*Job*, 41, 13) et Dieu la tient aussi dans sa main (*Job*, 10, 12).

Cependant on ne saurait identifier tout à fait les deux principes. Le mot נֶפֶשׁ se construit fréquemment avec les suffixes pronominaux pour n'exprimer rien de plus que les pronoms absolus correspondants. Ainsi נַפְשִׁי[1] signifie « je, moi-même », נַפְשָׁם[2], « ils, eux-mêmes ». Une telle construction du mot רוּחַ ne se rencontre jamais. Il en résulte que la *nepheš* doit être en relation plus étroite que la *rūaḥ* avec le corps qu'elle anime. La *rūaḥ* est le principe de vie en général, la *nepheš* le principe de vie individuel et personnel, l'âme[3]. C'est la différence qu'a établie la Vulgate en traduisant רוּחַ par *spiritus* et נֶפֶשׁ par *anima*.

La *nepheš* possède encore un caractère sur lequel il convient d'appeler l'attention. C'est qu'elle réside dans le sang, נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם (*Lév.*, 17, 11). Suivant d'autres passages, elle se confondrait même avec le sang, הַדָּם הוּא הַנָּפֶשׁ (*Deut.*, 12, 23; cf. *Gen.*, 9, 4; *Lév.*, 17, 14).

II

La mort résulte du fait que le principe vital (*rūaḥ*) abandonne le corps (*Job*, 34, 15; *Ps.* 104, 29;

[1] P. ex. *Isaïe*, 26, 9; *Ps.* 3, 3; *Job*, 9, 21, etc.

[2] P. ex. *Isaïe*, 46, 2; *Osée*, 9, 4, etc.

[3] Frey, p. 20; Grüneisen, p. 27 et 35.

146, 4), pour retourner à Dieu (*Job*, 34, 14; *Eccl.*, 12, 7).

Mais puisque l'âme (*nepheš*) ressemble à la *rūaḥ* et, comme elle, anime la chair et produit la vie, mourir c'est encore « rendre » l'âme, יצא (*Gen.*, 35, 18), נפח (*Job*, 11, 20; 31, 39; *Jérém.*, 15, 9), ou bien, en tant qu'elle réside dans le sang, la « verser » שפך (*Lam. Jérém.*, 2, 12), ou la « répandre » ערה (*Ps.* 141, 8; *Isaïe*, 53, 12).

Quelle est la destinée de l'âme? Périt-elle avec le corps[1], comme certains passages le laissent supposer? Par exemple, *Nombres*, 23, 10, Balaam s'écrie : תָּמֹת נַפְשִׁי « que mon âme meure! »; et, *Juges*, 16, 30, nous retrouvons la même expression dans la bouche de Samson. Suivant I *Rois*, 19, 4, Élie « proposa son âme à la mort » וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת; et, d'après *Jonas*, 4, 8, Jonas usa de termes identiques. Enfin pour désigner un mort, un cadavre, on emploie les locutions נֶפֶשׁ מֵת « une âme morte » (*Nomb.*, 6, 6), נַפְשֹׁת מֵת « l'âme (litt. les âmes) d'un mort » (*Lév.*, 21, 11), et parfois aussi le seul mot נֶפֶשׁ (*Lév.*, 19, 28; 22, 4; *Nomb.*, 5, 2; 9, 6 et suiv.).

Mais ces passages ne paraissent guère devoir être interprétés à la lettre. Étant donné que נַפְשִׁי équivaut au pronom de la première personne, les paroles de Balaam et de Samson signifient simplement : « que je meure! » D'autre part, « proposer son âme à la

[1] C'est l'opinion que défend M. Grüneisen, p. 43 et 49.

mort », n'est-ce pas « demander la mort »? Et qu'est-ce enfin qu'une « âme morte », sinon une « personne morte », puisque le mot *nepheš* désigne le principe de vie individuel et personnel?

Il ne semble donc pas qu'on puisse s'arrêter à l'opinion suivant laquelle l'âme meurt avec le corps [1]. Plus d'une raison s'y oppose d'ailleurs. L'âme est identique au principe vital général. Retourne-t-elle, comme celui-ci, au sein de Dieu d'où ils émanent tous deux? Si aucun passage ne permet de l'affirmer, la logique laisse cependant supposer que la *nepheš*, pareille à la *rūaḥ*, doit être impérissable. Ce raisonnement par analogie est confirmé par la tradition juive [2]. Les Juifs, comme les Grecs et bien d'autres peuples, ont cru à la persistance des âmes après la mort. Selon eux, les âmes des trépassés se rassemblaient (*Ézéch.*, 31, 14) dans l'obscure (*Job*, 10, 21-22) et profonde (*Deut.*, 32, 22; *Prov.* 9, 18) Scheol, « solitude éternelle » (*Ézéch.*, 26, 20) située au-dessous des eaux (*Job*, 26, 5), dans les profondeurs de la terre (*Ézéch.*, 32, 18). C'est pourquoi on lit des expressions comme *Psaume* 30, 4 : יְהוָה הֶעֱלִיתָ מִן־שְׁאוֹל נַפְשִׁי « O Jahvé! de la Scheol tu as fait remonter mon âme! », ou bien, *Psaume* 86, 13 : וְהִצַּלְתָּ נַפְשִׁי מִשְּׁאוֹל « et tu as sauvé mon âme de la Scheol » (cf. *Ps.* 89, 49; *Prov.* 23, 14). En admettant avec M. Grüneisen que ces passages soient

[1] Cf. Schwally, p. 7 et suiv.; Frey, p. 20.

[2] Cf. Weber, *Jüdische Theologie*, Leipzig, 1897, p. 337 et suiv.; Grüneisen, p. 56-58.

métaphoriques et signifient « tu as sauvé ma vie, tu m'as laissé vivre »[1], ils impliquent cependant la croyance à la persistance des âmes et au séjour de celles-ci dans le monde inférieur. Autrement le rédacteur de ces passages n'eût sans doute fait aucune allusion à la Scheol.

III

La mort était regardée comme impure par les Hébreux. Les *Nombres* exposent la loi à ce sujet. Le contact d'un cadavre rend impur pendant sept jours (*Nomb.*, 19, 11). Il en est de même du fait de toucher des ossements humains ou un sépulcre (*Nomb.*, 19, 16). Un homme meurt-il dans une tente, celle-ci et tous les objets qu'elle contient, ainsi que les personnes qui viennent à y pénétrer sont impurs pendant sept jours également (*Nomb.*, 19, 14). L'impureté se communique de proche en proche. Quiconque s'est souillé en touchant un cadavre souille à son tour toute personne et toute chose avec lesquelles il entre en contact (*Lév.*, 22, 4; *Aggée*, 2, 13).

Aussi bien que le peuple, les prêtres s'exposent à l'impureté en s'approchant d'un mort. Ainsi le décrète le *Lévitique* au début du chapitre 21. Il semble cependant qu'il leur ait été permis, au moins à une certaine époque, de toucher la dépouille de leurs plus proches parents, savoir : leur mère, leur père,

[1] Grüneisen, p. 44.

leur fils, leur fille, leur frère, et leur sœur non mariée. Mais cette exception, que formule ce même chapitre 21 du *Lévitique*, vers. 2 et 3 (cf. *Ézéch.*, 44, 25-26), fut sans doute vite levée, car le verset 11 ordonne au prêtre « de n'aller vers aucun mort et de ne point se rendre impur, ni pour son père, ni pour sa mère ». Enfin les *Nombres*, 6, 6 et 7, enjoignent aux naziréens une prescription analogue.

Selon M. Schwally, le cadavre était l'objet d'un culte spécial; c'est pourquoi il était déclaré impur par le Jahvisme[1]. Mais cette explication ne paraît pas satisfaisante. Elle ne convient pas à tous les cas qui se présentent à l'observation. Une maladie, la lèpre, par exemple, n'était pas objet de culte; pourtant elle était impure.

Y avait-il relation étroite entre l'impureté de la mort et le culte dû à Jahvé, comme le prétend M. Frey[2]? « Est impur, dit-il, tout ce qui implique opposition à la divinité. » Cependant la proposition inverse semble plus vraisemblable. Une chose n'est pas impure parce qu'elle ne peut servir au culte. C'est au contraire parce qu'elle est impure qu'elle ne peut servir au culte. En d'autres termes, l'incapacité au culte est la conséquence de l'impureté. Aussi les prêtres et les naziréens ne devaient-ils jamais se souiller.

[1] SCHWALLY, p. 81 et 85. — Cf. STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, Berlin, 1887, t. I, p. 483; W. NOWACK, *Lehrbuch der hebräischen Archeologie*, Freiburg i. Br., 1894, t. II, p. 298.

[2] FREY, p. 179-180.

Aux yeux des Hébreux, certains animaux, les reptiles en particulier, étaient impurs, et le contact de leurs cadavres, suivant l'expression du *Lévitique*, 11, *passim*, souillait « jusqu'au soir ». On sait quel examen minutieux prescrit le chapitre 13 du même livre en vue du diagnostic de la lèpre. Le lépreux était impur entre tous, et on le considérait comme frappé par un coup de Dieu (*Nomb.*, 12, 10; II *Rois*, 15, 5; II *Chr.*, 26, 21). On a même voulu voir dans cette punition divine la raison pour laquelle la lèpre était impure[1]. Mais, à ce titre, elle eût dû plutôt paraître sacrée. D'ailleurs d'autres maladies étaient également impures : telle la gonorrhée. L'homme atteint de blennorrhagie souillait tout ce qui entrait en contact avec lui (*Lév.*, 15, 2-14). Cependant cette affection n'était pas un châtiment de Dieu. La femme n'était-elle pas impure pendant la période menstruelle (*Lév.*, 15, 19-28), et après l'accouchement (*Lév.*, ch. 12)? Ici la raison de l'impureté ne doit pas être cherchée ailleurs que dans les processus physiologiques eux-mêmes. Peut-être n'en était-il pas autrement de la mort[2].

IV

La *Genèse* est en général sobre de détails relatifs aux coutumes funéraires. Au chapitre 5, par exemple, la notice consacrée à chacun des descendants immédiats

[1] Benzinger, *Hebräische Archeologie*, Freiburg-Leipzig, 1894, p. 482; Frey, p. 184.

[2] Cf. Grüneisen, p. 110.

d'Adam se termine invariablement par le simple mot וַיָּמֹת « puis il mourut », sauf en ce qui concerne Hénoc, dont il est dit au verset 24 : « puis il ne fut plus, parce que Dieu le prit ». Ailleurs l'expression est un peu différente, et nous lisons au sujet d'Abraham qu'il « expira et mourut » (*Gen.*, 25, 8); de même au sujet d'Ismaël (*Gen.*, 25, 17) et d'Isaac (*Gen.*, 35, 29). Enfin quand Jacob sent que le terme de sa vie est proche, il s'exprime en ces termes : « Lorsque je serai couché avec mes pères . . . » (*Gen.*, 47, 30). Pour la première fois ici nous rencontrons une formule qui deviendra d'un usage habituel dans les livres des *Rois* et des *Chroniques* : וַיִּשְׁכַּב עִם־אֲבֹתָיו « puis il se coucha avec ses pères ».

Pourtant c'est la *Genèse* seule qui nous apprend que les Hébreux fermaient les yeux de leurs morts et leur embrassaient le visage. En effet (*Gen.*, 46, 4), Dieu annonce à Jacob que Joseph lui « imposera la main sur les yeux », et, lorsque Jacob n'est plus, Joseph « se jette sur le visage de son père, pleure sur lui et l'embrasse » (*Gen.*, 50, 1).

On lavait aussi le cadavre des défunts. Cette coutume, à vrai dire, n'est mentionnée qu'une fois, dans les *Actes des Apôtres*, 9, 37, à propos de la femme Tabitha, disciple de Pierre. Toutefois elle devait être ancienne et commune à tous les Sémites, puisque les Arabes la pratiquaient déjà avant l'Islam[1].

Sur l'ordre de Joseph, des médecins embau-

[1] WELLHAUSEN, p. 159.

mèrent (חנט) le corps de Jacob (*Gen.*, 50, 2), et lui-même fut également embaumé (*Gen.*, 50, 26). Ces deux cas sont exceptionnels et s'expliquent par l'influence des mœurs égyptiennes, d'une part, et, de l'autre, par la nécessité où se trouvaient les fils d'Israël de transporter les restes de Jacob et de Joseph dans le pays de Canaan. Les Hébreux n'embaumaient pas les morts. Cependant ils faisaient usage d'aromates et de parfums (II *Chr.*, 16, 14; *Luc*, 24, 1; *Jean*, 12, 7; 19, 39). Un passage de *Marc*, 16, 1, laisserait entendre qu'ils en oignaient les cadavres, puisque Marie de Magdala, Marie, mère de Jacques, et Salomé achetèrent des aromates afin d'aller « oindre », *ἀλείφειν*, le corps de Jésus. Mais il est plus probable qu'à la façon des Arabes[1] ils se contentaient de jeter les essences odoriférantes dans le linceul. Ainsi Joseph d'Arimathée et Nicodème « prirent le corps de Jésus et l'enveloppèrent de bandes, avec les aromates », *καθὼς ἔθος ἐσΊὶ τοῖς Ἰουδαίοις ἐνταφιάζειν* « comme c'est la coutume d'ensevelir chez les Juifs », ajoute le rédacteur de l'évangile de *Jean*, 19, 40.

Les bandelettes, *ὀθόνια*, dont il est question dans ce passage (cf. *Jean*, 20, 6), et qui ailleurs sont dites des *κειρίαι* (*Jean*, 11, 44), servaient à lier les pieds et les mains. En outre, on enveloppait le visage d'un suaire, *σουδάριον* (*Jean*, 11, 44; 20, 7).

Enseveli de la sorte, le défunt était déposé sur un

[1] WELLHAUSEN, p. 159.

lit d'exposition appelé מִשְׁכָּב (II *Chr.*, 16, 14; cf. *Isaïe*, 57, 2; *Ézéch.*, 32, 25). Cette couche funèbre devait être une bière sans couvercle, analogue selon toute vraisemblance à la *σορός* hors de laquelle se dresse le jeune homme de Naïn rappelé à la vie par Jésus (*Luc*, 7, 14).

Sans doute aussi faut-il interpréter comme synonyme de מִשְׁכָּב le mot מִטָּה que l'on traduit d'ordinaire par « cercueil » (cf. II *Sam.*, 3, 31). Car le cercueil paraît avoir été inconnu en Israël aussi bien que dans l'ancienne Arabie[1] (cf. II *Rois*, 13, 21). Tout au plus convient-il de désigner de ce nom le coffre orné, אֲרוֹן, dans lequel le corps de Joseph fut emmené hors de la terre d'Égypte (*Gen.*, 50, 26).

D'ailleurs, cercueil fermé ou bière ouverte, c'est dans la מִטָּה (cf. II *Sam.*, 3, 31) que les Hébreux portaient leurs morts au tombeau.

V

A peine une personne était-elle trépassée que ses proches commençaient à pleurer. Jacob expira, dit la *Genèse*, 50, 1; « alors Joseph se jeta sur le visage de son père et pleura sur lui » וַיֵּבְךְ עָלָיו. De même Joas pleure sur le visage d'Élisée (II *Rois*, 13, 14).

Dans l'intervalle qui séparait le décès de la mise au tombeau, on ne cessait de verser des larmes. C'est au milieu des pleurs, par exemple, que Pierre trouve

[1] WELLHAUSEN, p. 159.

les veuves qui, dans une chambre haute, veillent la dépouille de Tabitha (*Act. Ap.*, 9, 39).

L'ensevelissement une fois accompli, on conduit le cadavre au tombeau. L'assistance entière pleure. Ainsi, dit encore la *Genèse*, 23, 2, « Abraham vint pour mener le deuil sur Sara et pour la pleurer ». Pareillement, il n'est pas besoin de l'injonction de David pour que le peuple de Juda pleure derrière le cercueil d'Abner (II *Sam.*, 3, 31); et lorsque celui-ci est descendu au tombeau, tout le peuple pleure de nouveau sur lui (II *Sam.*, 3, 35).

Avec plus de poésie encore, I *Rois*, 13, 30, rappelle un semblable épisode : un vieux prophète de Juda est tué par un lion; son cadavre est recueilli et mis dans le sépulcre, et, ajoute le texte, « on gémit sur lui [en disant] : Hélas, mon frère! » וַיִּסְפְּדוּ עָלָיו הוֹי אָחִי.

Dans ce passage, il s'agit moins de pleurs que de lamentations. Déjà, longtemps auparavant, à la mort de Jacob, Joseph, ses frères et tous ses compagnons avaient également « fait entendre de grandes et profondes lamentations » וַיִּסְפְּדוּ־שָׁם מִסְפֵּד גָּדוֹל וְכָבֵד (*Gen.*, 50, 10).

Parfois aussi la lamentation prenait forme pour devenir une sorte de complainte (קִין) ou d'oraison funèbre. On connaît le célèbre cantique que David composa sur Saül et sur Jonathan (cf. II *Sam.*, 1, 17 et suiv.). Pareillement, sur la tombe entr'ouverte d'Abner, il psalmodia quelques vers en l'honneur de ce dernier (II *Sam.*, 3, 33).

Dans bien des cas sans doute, le plus souvent peut-être, les larmes versées par ceux qui suivaient le cercueil d'un défunt étaient sincères. Pourtant la coutume s'en mêla; pleurs et lamentations devinrent une manifestation en quelque sorte obligatoire du deuil. Alors apparurent des pleureuses organisées[1] et des faiseurs de complaintes. Deux textes, entre autres, sont probants à cet égard : « Cherchez, appelez les pleureuses, et qu'elles viennent! », s'écrie Jérémie (9, 17); et Amos (5, 16): « On appellera... pour les lamentations ceux qui disent des complaintes. »

Le rôle de ces pleureuses à gages prenait fin avec la cérémonie funèbre. Mais on pleurait encore en silence pendant toute la durée du deuil. D'après le *Deutéronome*, 34, 8, « les fils d'Israël pleurèrent Moïse pendant trente jours, dans les plaines de Moab ». Toute la tribu d'Israël gémit à la mort de Samuel (I *Sam.*, 25, 1, et 28, 3), et les compagnons de David se lamentent et pleurent avec lui en apprenant que Saül a été tué dans la bataille (II *Sam.*, 1, 12).

Les Hébreux rendaient-ils ainsi un culte à leurs morts? M. Schwally l'admet volontiers[2]. Cette inter-

[1] Chez les Arabes d'avant l'Islam, c'était aussi l'habitude d'accompagner les morts jusqu'au sépulcre en pleurant et en se lamentant; l'institution des pleureuses se retrouve également chez eux; cf. WELLHAUSEN, p. 159-160. — Chez les Assyro-Babyloniens, il est plutôt question de chants et de musique de deuil; cf JEREMIAS, p. 53-54.

[2] SCHWALLY, p. 21.

prétation contient certes une part de vérité. Il est évident, par exemple, que les oraisons funèbres étaient autant d'hommages aux défunts. Mais en était-il de même des pleurs et des lamentations, qui constituaient la manifestation la plus générale et la plus constante du deuil[1]? Le terme ordinairement employé en cette circonstance est le verbe ספד. Il est le plus souvent construit avec la préposition לְ. Mais, dans ce cas, cette préposition est moins le signe du datif que le substitut de עַל, dont l'emploi est presque aussi fréquent[2], et qui indique la raison et la cause. On pleure et on se lamente à cause des morts, à leur occasion, et non à leur intention.

Ne pleure-t-on pas alors afin de témoigner de sa soumission à Jahvé, cause et raison suprême de la mort? M. Frey incline vers cette explication[3]. Elle convient sans doute, et nous le verrons bientôt, à certaines coutumes de deuil, mais non à celles qui nous occupent en ce moment. Nulle part, croyons-nous, le verbe ספד n'exprime les sentiments d'humilité dont on doit faire preuve à l'égard de l'Éternel.

Moins encore les pleurs et les lamentations avaient pour but d'éloigner les esprits des morts. M. Grüneisen, qui soutient cette opinion[4], l'appuie davan-

[1] Cf. encore : II *Chr.*, 35, 24; II *Sam.*, 11, 26, et 14, 2; I *Rois*, 14, 13; *Jérém.*, 16, 4-6; 22, 10 et 18; 25, 33; 34, 5; *Ézéch.*, 24, 17 et 23; *Zach.*, 12, 10; *Job*, 27, 15; *Ps.* 78, 64.

[2] Cf. Gesenius, *Hebr. und aram. Handwörterbuch*, 13e éd., 1899, s. voc. ספד.

[3] Frey, p. 57.

[4] Grüneisen, p. 100.

tage sur des données ethnographiques que sur des documents bibliques. Or, sans nier la valeur des renseignements fournis par la méthode comparative, il convient pourtant de donner la préférence à la méthode historique.

Si donc nous feuilletons l'Ancien Testament, nous constatons qu'en plus d'une circonstance des événements particuliers, autres que la mort, excitaient les pleurs et les gémissements. « Mon visage, dit Job (16, 16), est rougi par les pleurs », et ses amis, lorsqu'ils l'aperçoivent, pleurent également sur sa détresse et son malheur (*Job*, 2, 12). L'Éternel a proféré des menaces contre Israël et Juda : on gémit et l'on pleure (*Mich.*, 1, 8). On pleurera et on se lamentera dans tout Moab, quand la région, selon l'oracle d'*Isaïe*, 15, 2-3, et de *Jérémie*, 48, 38, sera ravagée et réduite à néant. De même, quand aura sonné l'heure fatale prédite pour Tyr et Sidon par *Ézéchiel*, 27, 30-31. Jérusalem sera assiégée et envahie : alors on gémira, annonce Jérémie (6, 26), et l'on montera sur les hauteurs pour prononcer une complainte (7, 29). Pareillement les chants se transformeront en lamentations et en complaintes lors de la ruine d'Israël (*Amos*, 5, 16, et 8, 10). La réalité d'ailleurs n'est ni plus gaie ni plus consolante que ces lugubres visions. Tout le peuple ne pleure-t-il pas lorsque David fuit devant Absalom et gravit, en pleurant lui-même, la colline des Oliviers ? (II *Sam.*, 15, 23 et 30.)

Ainsi, qu'il s'agisse d'une détresse individuelle ou

d'une calamité publique, celles-ci se traduisent par des larmes et des gémissements. Dans toutes ces circonstances, les pleurs sont l'expression de la douleur. Aussi bien, puisque les Hébreux pleuraient derrière le cercueil et sur la tombe des leurs, n'est-il pas légitime de supposer que, en cette occasion encore, les larmes étaient provoquées par le chagrin et avaient pour cause la douleur et le regret[1] ?

VI

En dehors des pleurs et des lamentations, la mort donnait lieu à des manifestations que l'Ancien Testament nous montre déjà fixées à l'état de coutumes.

S'il est permis de généraliser un passage d'*Ézéchiel*, 26, 16, on quittait les somptueux habits de fête, les manteaux brodés et les étoffes de luxe; du moins cessait-on de s'oindre d'huile (II *Sam.*, 14, 2; cf. *Daniel*, 10, 3).

L'habitude de déchirer ses vêtements apparaît comme générale chez les Sémites. On la constate chez les Arabes[2] et chez les Assyro-Babyloniens[3]. La Bible en offre de nombreux exemples. Lorsque Jacob reçoit la tunique de Joseph maculée de sang et croit son fils mort, il lacère ses effets (*Gen.*, 37, 34). David et ses compagnons n'agissent pas d'une autre

[1] Cf. KAMPHAUSEN, Art. «Trauer» in RIEHM-BAETHGEN, *Handwörterbuch des biblischen Altertums*, 2e éd., Leipzig, 1893-1894.

[2] WELLHAUSEN, p. 160.

[3] JEREMIAS, p. 54.

façon en apprenant la mort de Saül (II *Sam.*, 1, 11) ou le meurtre d'Abner (II *Sam.*, 3, 31). De même Josué, quand trente-six des siens sont tués par les gens d'Aï (*Josué*, 7, 6). Et c'est aussi les vêtements en lambeaux que quatre-vingts hommes arrivent de Sichem, de Silo et de Samarie, après l'assassinat de Guédalia par Ismaël (*Jérém.*, 41, 5).

Les mêmes passages et bien d'autres encore[1] témoignent d'une coutume qui allait de pair avec le fait de déchirer ses vêtements : celle de se ceindre d'un *saq* שַׂק, c'est-à-dire d'un « cilice ». Car si la Vulgate se contente parfois de transcrire le mot שַׂק par *saccus* (Septante, *σάκκος*), le plus souvent cependant, et à juste titre, elle le traduit par *cilicium*. Le שַׂק, en effet, consistait en une étroite bande de rude et grossière étoffe qu'on portait « sur les reins » עַל־מָתְנַיִם (*Jérém.*, 48, 37; cf. *Amos*, 8, 10; *Isaïe*, 20, 2).

Le deuil exigeait encore qu'on allât pieds nus et la tête couverte d'un voile. C'est ainsi, par exemple, que David, fuyant devant Absalom, gravit la colline des Oliviers (II *Sam.*, 15, 30; cf. 19, 5; *Ézéch.*, 24, 17 et 23; *Jérém.*, 14, 3; *Michée*, 1, 8 et 3, 7).

On se prosternait le visage contre terre (*Josué*, 7, 6); l'on s'asseyait sur le sol (*Isaïe*, 3, 26; *Ézéch.*, 26, 16; *Lam. Jérém.*, 2, 10), et l'on se roulait dans la poussière ou dans la cendre (*Jérém.*, 6, 26; *Isaïe*, 47, 1; 58, 5; *Ézéch.*, 27, 30; *Michée*, 1, 10).

[1] Cf. *Gen.*, 37, 34; II *Sam.*, 3, 31; II *Rois*, 6, 30; *Isaïe*, 15, 3; 22, 12; *Jérém.*, 6, 26; *Lam. Jérém.*, 2, 10; *Ézéch.*, 7, 18; 27, 31; *Jonas*, 3, 5.

Enfin, et la même coutume se retrouve chez les Arabes[1], on se couvrait la tête de poussière (*Josué*, 7, 6; II *Sam.*, 1, 2; *Job*, 2, 12; *Lam. Jérém.*, 2, 10; *Ézéch.*, 27, 30).

Il ne semble guère possible, avec M. Kamphausen[2], d'interpréter ces différents actes comme l'expression symbolique de la douleur. Celle-ci s'exprimait naturellement par les cris et les larmes, et c'est sans doute faire appel à des sentiments trop modernes et d'ailleurs compliqués que de voir dans le fait de déchirer ses vêtements l'image de la meurtrissure du cœur ou de la « déchirure » de l'âme.

Pas davantage il ne s'agissait de se rendre méconnaissable aux esprits des morts, comme l'indique M. Grüneisen[3]. Les Hébreux n'avaient à redouter de tels esprits, car, comme nous le verrons plus tard, ceux-ci n'apparaissaient que si on les évoquait.

Plus vraisemblables, à notre avis, sont les explications de MM. Schwally et Frey. Le premier de ces exégètes a montré quelle relation étroite existait entre les coutumes de deuil que nous avons rappelées et certaines habitudes spéciales à la condition d'esclave[4]. De cette ressemblance il a conclu trop vite, il est vrai, que les coutumes en question avaient pour but de faire considérer les vivants comme les serviteurs des défunts[5]. M. Frey, au contraire, s'est parfaite-

[1] Wellhausen, p. 160.
[2] Kamphausen, *Art. cité.*
[3] Grüneisen, p. 100.
[4] Schwally, p. 15.
[5] Schwally, p. 12.

ment rendu compte qu'elles constituaient un acte d'humilité, non pas à l'égard des morts, mais à l'égard de Jahvé[1]. Il est aisé de confirmer cette opinion par des exemples qui ne permettent guère le doute.

Le livre de *Job* nous en fournira d'abord de très caractéristiques. « Alors, lisons-nous, 1, 20-21, Job se leva, déchira son manteau et se rasa la tête; puis il se jeta à terre, se prosterna et dit : « L'Éternel a « donné, et l'Éternel a ôté; que le nom de l'Éternel « soit béni ! » Et plus loin, 2, 8-10 : « Job prit un tesson pour se gratter et s'assit sur la cendre. Sa femme lui dit : « . . . Maudis Dieu, et meurs ! » Mais Job lui répondit : « Tu parles comme une femme « insensée. Quoi? Nous recevons de Dieu le bien, et « nous ne recevrions pas aussi le mal? » Voilà donc Job se soumettant aux décisions de l'Éternel, et, pour prouver son obéissance, il déchire son manteau, se prosterne la face contre terre et s'asseoit dans la cendre. C'est dans le même esprit qu'il dit encore, 16, 15 : « J'ai cousu un *saq* sur ma peau, et j'ai roulé ma tête dans la poussière. » Enfin, ne donne-t-il pas un éclatant témoignage de son humilité, quand, s'adressant à l'Éternel lui-même, il s'écrie, 42, 2 et 6 : « Je reconnais que tu peux tout et que rien ne s'oppose à tes pensées . . . . . C'est pourquoi je me condamne et je me repens, sur la poussière et sur la cendre. »

D'autres passages ne sont pas moins probants.

[1] Frey, p. 36 et suiv.

Ézéchias met ses effets en lambeaux, se ceint du *saq* et se rend au temple (II *Rois*, 19, 1). De même, Josué, après la défaite des hommes qu'il avait envoyés vers Aï, déchire ses habits et, la tête couverte de poussière, se prosterne tout un jour, le visage contre terre, devant l'arche de l'Éternel (*Josué*, 7, 6). Pareillement aussi, d'après *Matthieu*, 26, 65 (cf. *Marc*, 14, 63), le grand prêtre lacère sa robe quand il juge que Jésus a blasphémé en se disant le Christ, fils de Dieu.

Ainsi, en se prosternant la face contre terre, en se couvrant la tête de cendre ou de poussière, comme lorsqu'ils déchiraient leurs vêtements et se ceignaient du *saq*, les Hébreux n'avaient d'autre but que de se montrer humbles au regard de Jahvé. Le passage suivant (I *Rois*, 21, 27-29) en est la preuve évidente, au moins en ce qui concerne les deux derniers actes : « Après avoir entendu les paroles d'Élie, Achab déchira ses vêtements, mit un *saq* sur son corps et jeûna. Alors la parole de l'Éternel fut adressée à Élie, le Thischbite, en ces termes : « As-tu vu comme « Achab s'est humilié devant moi? » הֲרָאִיתָ כִּי־נִכְנַע אַחְאָב מִלְּפָנָי.

Le fait d'aller pieds nus et de se couvrir le visage d'un voile avait une signification analogue. Il fallait enlever ses chaussures pour marcher en un lieu saint (*Exode*, 3, 5; *Josué*, 5, 15), et ne point regarder la face de l'Éternel (*Exode*, 19, 21 et 33, 18 et suiv.). C'est pourquoi Moïse, lorsque Dieu l'appela, ôta ses souliers de ses pieds et se cacha le visage (*Exode*,

3, 5 et 6). Élie de même s'enveloppa le visage de son manteau, quand il comprit que Jahvé se disposait à lui adresser la parole (I *Rois*, 19, 13). Il n'est pas enfin jusqu'aux séraphins qui, devant le Seigneur, ne se couvrent la face de leurs ailes (*Isaïe*, 6, 2).

VII

Dans le deuil, les Hébreux se livraient encore à d'autres manifestations, plus graves que les précédentes, puisqu'elles consistaient en des mutilations corporelles. Ils se coupaient les cheveux (cf. *Isaïe*, 3, 24; 15, 2; 22, 12; *Jérém.*, 7, 29; 16, 6; 48, 37; *Ézéch.*, 7, 18; 27, 31; *Michée*, 1, 16; *Amos*, 8, 10). Ils se rasaient aussi la barbe (cf. *Isaïe*, 15, 2; *Jérém.*, 16, 6; 48, 37; *Michée*, 1, 16), et allaient jusqu'à se faire des incisions (cf. *Jérém.*, 16, 6; 47, 5; 48, 37). C'est ainsi, pour ne citer qu'un exemple, d'ailleurs très probant, que les quatre-vingts hommes qui arrivèrent de Sichem, de Silo et de Samarie, après l'assassinat de Guédalia, avaient tous la barbe coupée et s'étaient fait des incisions (*Jérém.*, 41, 5).

Chacun des exégètes que nous avons eu l'occasion de consulter s'est naturellement efforcé d'expliquer ces différents actes de la même façon qu'il interprétait les coutumes précédentes. Mais l'hypothèse de Kamphausen semble en vérité trop superficielle, et rien ne prouve, non plus, que les Hébreux se coupaient les cheveux et la barbe pour les offrir, comme le prétend M. Schwally, en sacrifice aux défunts. Pas

davantage, il ne s'agissait pour eux de se rendre méconnaissables aux esprits des morts; nous avons déjà indiqué les raisons qui s'opposent à cette interprétation de M. Grüneisen. S'agissait-il enfin, ainsi que M. Frey l'a voulu établir[1], d'un acte d'humilité à l'égard de Celui qui avait causé la mort et provoqué le deuil, c'est-à-dire à l'égard de Jahvé? Un seul passage, croyons-nous, peut être invoqué en faveur de cette opinion; c'est *Job*, 1, 20-21, où il est dit que Job se rasa la tête en bénissant le nom de l'Eternel.

Autant qu'il est permis de le constater, l'habitude de se couper les cheveux et de se faire des incisions semble avoir été, au moins au début, étrangère à Israël. Pourtant c'était une habitude sémitique. Dans I *Rois*, 18, 28, elle est indiquée comme familière aux prêtres de Baal. Chez les Arabes d'avant l'Islam, il était de tradition de se couvrir le corps d'égratignures, et les femmes offraient leur chevelure en sacrifice pour un mort[2]. Les Hébreux sans doute ne tardèrent pas à agir d'une façon analogue. Toutefois les prêtres s'y opposèrent avec une vive énergie. L'interdiction, telle que la formule le *Deutéronome*, 14, 1, est catégorique: « Vous ne vous ferez point d'incisions et vous ne vous ferez point de place chauve entre les yeux pour un mort. » (Cf. *Lév.*, 19, 28.)

Mais, dans cette lutte entre la coutume et la loi, celle-ci devait être vaincue. Dans le deuil, les Hébreux, comme les autres peuples sémitiques, s'in-

[1] Frey, p. 170.
[2] Wellhausen, p. 160-161.

fligèrent des mutilations volontaires. Le décès d'un des leurs n'était pas d'ailleurs la seule raison de cette étrange habitude, dont nous allons trouver l'explication dans les passages parallèles où il en est question.

Deux sont tout particulièrement dignes d'attention. C'est d'abord *Lévitique*, 14, 8-9, où se trouve édictée la loi concernant la lèpre. Dès que le prêtre a déclaré un lépreux guéri de son affection, celui-ci doit procéder sans retard aux différents actes qui doivent le rendre pur. Il lave ses vêtements, se rase le corps tout entier et se baigne dans l'eau; puis il attend sept jours; le septième jour, il se rase de nouveau la tête, la barbe, les sourcils; « il se rase tout le poil », dit le texte; ensuite il lave encore une fois ses vêtements et se baigne; après quoi le prêtre accomplit le rite d'expiation, et le lépreux s'en va purifié.

L'autre passage est relatif à la purification des lévites; c'est *Nombres*, 8, 7. Le rite ne diffère guère du précédent : on fait sur les lévites une aspersion d'eau expiatoire; puis ils se rasent tout le corps et lavent leurs vêtements; enfin on les consacre à l'Éternel, après avoir au préalable sacrifié un jeune taureau.

D'après ces deux exemples, il n'y a aucun doute que le fait de se raser la tête et la barbe constituait le procédé de purification le plus efficace et le plus sûr. Or nous savons que la mort était considérée par les Hébreux comme impure, au même titre que la lèpre ou d'autres maladies. Le contact du cadavre était une souillure dont il fallait se purifier : c'est

pourquoi on se livrait aux coutumes que nous avons relatées.

Aussi bien, les prêtres, selon le *Lévitique*, 21, 5, « ne se feront-ils point de place chauve sur la tête; ils ne se raseront point les coins de leur barbe et ne se feront point d'incisions dans leur chair ». C'est qu'en effet les prêtres ne doivent jamais se rendre impurs; ainsi l'ordonne ce même chapitre 21 du *Lévitique*. N'étant jamais souillés, ils n'ont pas à se purifier.

D'après les *Nombres*, 6, 5 et suiv., il n'en est pas autrement des naziréens. Tel le prêtre, et parce que, comme lui, il est consacré à l'Eternel, le naziréen est pur; aussi laisse-t-il croître librement ses cheveux. Mais, est-il dit ensuite, « si quelqu'un meurt subitement près de lui et que sa tête consacrée devienne ainsi souillée, il se rasera la tête le jour de sa purification, il se la rasera le septième jour ».

L'ablation des cheveux et de la barbe ainsi que les mutilations corporelles constituaient donc, non des actes d'humilité devant Jahvé, mais des actes de purification eu égard aux souillures dont la mort était l'occasion.

VIII

Dans le deuil, les Hébreux avaient encore l'habitude de jeûner. C'est une coutume parfaitement avérée et dont il suffira de rappeler un ou deux exemples.

Selon le récit de II *Samuel*, 3, 36, David, à la

mort d'Abner, refuse toute nourriture le jour des obsèques, malgré les objurgations du peuple, et jure de ne goûter à aucun aliment avant le coucher du soleil. À la mort de Saül, le même David et ses compagnons jeûnèrent jusqu'au soir (II *Sam.*, 1, 12), tandis que les habitants de Jabès en Galaad s'imposèrent un jeûne de sept jours (I *Sam.*, 31, 13; I *Chron.*, 10, 12).

Les Hébreux jeûnaient-ils en l'honneur du défunt qu'ils pleuraient, et entendaient-ils par là lui rendre hommage? M. Schwally répond par l'affirmative. Cette coutume, dit-il[1], « ne peut avoir d'autre but que de s'assurer d'une façon durable la faveur des morts ». Mais qu'avaient donc les survivants à espérer ou à craindre de la part des trépassés? En outre, nulle part il n'est dit que l'on jeûne en vue d'obtenir quelque chose du mort, auprès duquel d'ailleurs on ne sollicite rien. Parfois, il est vrai, on exprime une requête à Jahvé. C'est pourquoi M. Frey a cru devoir interpréter le jeûne comme un acte d'humilité dont le rôle était d'amener Dieu à se montrer favorable et bienveillant[2]. Ainsi jeûne-t-on pour implorer le pardon de l'Éternel (*Jérém.*, 36, 6-7; *Joel*, 2, 12), ou pour détourner sa colère (1 *Rois*, 21, 9). En d'autres circonstances, on souhaite de lui un événement heureux (*Esdras*, 8, 21), ou bien l'on demande son concours contre les ennemis d'Israël (*Juges*, 20, 26; I *Sam.*, 7, 6; II *Chr.*, 20, 3).

[1] Schwally, p. 26.
[2] Frey, p. 83.

Tous ces passages semblent confirmer l'hypothèse de M. Frey. Pourtant, dans chacun d'eux, le jeûne est l'expression d'une prière adressée à Jahvé. Dans le deuil, au contraire, on ne sollicite aucune faveur; le jeûne paraît être sa fin à lui-même.

Il faut le reconnaître avec M. Grüneisen, il n'est pas très aisé d'expliquer pourquoi les Hébreux jeûnaient pendant le deuil. Pourtant l'interprétation de ce dernier exégète est, à notre avis, la plus vraisemblable; elle a seulement le tort d'avoir dépassé les limites au delà desquelles elle devient hasardée et problématique. M. Grüneisen, en effet[1], s'appuyant sur des exemples empruntés aux peuplades dites *inférieures*, prétend que, dans le deuil, tout ce qui est dans la maison mortuaire devient tabou. On ne peut dès lors en user sans danger, car l'on redoute d'attirer sur soi l'influence néfaste des esprits des morts.

Si, dans cette explication, nous laissons de côté ce qui semble peu probable, ce que l'on ne saurait confirmer par rien de précis ni de certain, il reste cependant un fait digne d'être retenu : c'est que les Hébreux s'abstenaient des aliments renfermés dans la maison où s'était produit un décès. Non que ces aliments fussent devenus tabous, mais seulement parce qu'ils étaient devenus impurs. Car une relation entre le jeûne et l'impureté est de toute évidence. Le contact avec des cadavres d'animaux (*Lév.*, 11, *passim*), la gonorrhée (*Lév.*, 15, 8), nous le savons

[1] Grüneisen, p. 102-103.

déjà, rendaient impur pendant un jour. Plus encore, une accouchée (*Lév.*, 12, 2), un lépreux (*Lév.*, 14, 8) restaient impurs pendant sept jours. Enfin la mort entraînait une impureté de sept jours également (*Nomb.*, 19, 11). Selon les cas, l'impureté subsistait donc pendant un jour ou pendant sept jours. Et c'est précisément pendant un jour ou pendant sept jours que les Hébreux avaient coutume de jeûner à l'occasion d'un décès. Cette corrélation ne saurait être fortuite : le jeûne trouve sa raison et sa cause dans l'impureté de la mort. La présence du cadavre a souillé la demeure pour une durée de sept jours; tout ce que renferme la maison mortuaire est impur, les aliments ne font pas exception et l'on doit s'en abstenir.

IX

A la question du jeûne est intimement liée celle du repas funéraire.

Le passage le plus important, et même, à proprement parler, le seul passage qui traite de ce repas est *Jérémie*, 16, 6-7 :

6. וּמֵתוּ גְדֹלִים וּקְטַנִּים בָּאָרֶץ הַזֹּאת לֹא יִקָּבֵרוּ
וְלֹא־יִסְפְּדוּ לָהֶם וְלֹא יִתְגֹּדַד וְלֹא יִקָּרֵחַ לָהֶם׃

7. וְלֹא־יִפְרְסוּ לָהֶם עַל־אֵבֶל לְנַחֲמוֹ עַל־מֵת
וְלֹא־יַשְׁקוּ אוֹתָם כּוֹס תַּנְחוּמִים עַל־אָבִיו וְעַל־אִמּוֹ׃

Le verset 6 n'offre pas de sensibles difficultés. Le mot לָהֶם cependant mérite d'être remarqué. Le suf-

fixe se rapporte sans aucun doute à גְּדֹלִים et à קְטַנִּים du premier membre de phrase, c'est-à-dire aux morts. Quant à la préposition לְ, comme nous l'avons déjà signalé au paragraphe V, elle équivaut à עַל et indique non pas le datif, mais la cause, la raison, le motif. Il est donc permis de traduire :

Grands et petits mourront dans ce pays; ils ne seront pas enterrés;
et l'on ne se lamentera pas à cause d'eux; et l'on ne se fera pas d'incisions, et l'on ne se rasera pas la tête à cause d'eux.

Il s'en faut que le verset 7 soit d'une interprétation aussi facile.

Il convient d'abord d'appeler l'attention sur le parallélisme des deux phrases qui le constituent. En laissant de côté les éléments secondaires, on constate, en effet, les relations suivantes :

יִפְרְסוּ correspond à יַשְׁקוּ;
לָהֶם correspond à אוֹתָם;

Enfin le suffixe de la 3ᵉ personne du masculin singulier, que l'on trouve dans le mot לְנַחֲמוֹ de la première phrase, se rencontre également dans les mots אָבִיו et אִמּוֹ de la seconde.

Étudions en détail ce parallélisme et commençons par les pronoms לָהֶם et אוֹתָם. Ces deux mots jouent le même rôle grammatical et sont les compléments indirects respectifs des verbes יִפְרְסוּ et יַשְׁקוּ. Le datif est effectivement indiqué dans לָהֶם par la préposi-

tion לְ, et si d'autre part nous avons l'accusatif אוֹתָם, c'est affaire de construction pure.

Quel est maintenant l'antécédent de ces pronoms? A première vue, on est tenté de croire que לָהֶם, aussi bien au verset 7 qu'au verset 6, se rapporte aux morts. On pourrait en effet traduire וְלֹא־יִפְרְסוּ לָהֶם par : « et l'on ne rompra pas [le pain] pour eux », c'est-à-dire en l'honneur des défunts. Mais aussi bien, dans la seconde phrase, אוֹתָם, l'équivalent de לָהֶם, ne saurait à aucun titre désigner les morts. Ce n'est pas aux trépassés que l'on fait boire la coupe des consolations, mais aux survivants. אוֹתָם ne peut donc se rapporter qu'aux survivants, et il va de soi qu'il en est de même de לָהֶם.

Il n'en est pas autrement du suffixe de la 3[e] personne du masc. sing., que nous rencontrons une fois dans la première partie et deux fois dans la seconde partie de ce verset 7. Sans doute on attend le suffixe pluriel. Mais l'emploi du singulier pour le pluriel n'est pas rare en hébreu, et, de plus, ce sont les survivants qu'il faut « consoler » לְנַחֲמוֹ, car ce ne peuvent être que les survivants qui ont perdu « leur père » אָבִיו et « leur mère » אִמּוֹ.

Reste le parallélisme des deux verbes. D'une part la forme hiphil יַשְׁקוּ ne souffre aucune difficulté et répond très bien au sens de la phrase : « on ne leur fera pas boire la coupe des consolations ». Le kal יִפְרְסוּ de la première partie est au contraire moins clair. Aussi lirions-nous volontiers le hiphil יַפְרִיסוּ *, qui correspondrait exactement à יַשְׁקוּ et donnerait

aussi un sens plus satisfaisant : « on ne leur fera pas rompre [le pain] ».

Quant aux éléments secondaires, ils ne prêtent pas à de longues explications. תַּנְחוּמִים de la seconde phrase rappelle לְנַחֲמוֹ de la première. Il y a évidemment gradation croissante et détermination progressive dans la succession des mots אֵבֶל, מֵת, אָבִיו et אִמּוֹ. Enfin le sens de « à cause de » convient parfaitement à la préposition עַל qui précède chacun de ces mots.

Le verset 7 peut donc être traduit de la façon suivante :

Et on ne leur fera pas rompre [le pain], à cause du deuil, pour les consoler à cause d'un mort;

et on ne leur fera pas boire la coupe des consolations à cause de leur père et à cause de leur mère.

Si cette interprétation est exacte, il en résulte que le repas funéraire était offert, dans un but de consolation, aux survivants, sans doute par leurs proches et leurs amis [1].

C'étaient, en effet, des personnes étrangères à la

[1] Cf. SCHWALLY, p. 22 et suiv.; FREY, p. 91 et suiv.; GRÜNEISEN, p. 130 et suiv. — Selon M. Schwally, le repas funéraire est un sacrifice aux morts. D'après M. Frey (p. 122-123), il s'adresse aux survivants, mais il est aussi un hommage aux morts, car il est la preuve que toute relation n'est pas rompue entre le défunt et les survivants, et, par là même, il est une consolation pour ces derniers. Enfin, pour M. Grüneisen (p. 133-134), comme pour nous, c'est aux survivants que l'on porte des aliments et des boissons, afin de les consoler du malheur qui les frappe.

maison mortuaire, et non celles qui avaient été en contact avec le cadavre, qui devaient assurer le repas funéraire. Nous en trouvons, semble-t-il, la preuve dans *Ézéchiel*, 24, 17 (cf. 24, 22 et *Osée*, 9, 4). Dieu adresse la parole au prophète et lui recommande de ne point se lamenter, de ne point pleurer, etc., en un mot de ne pratiquer aucune des coutumes du deuil. Et il ajoute : וְלֶחֶם אֲנָשִׁים לֹא תֹאכֵל « et ne mange pas le pain des *hommes!* » Selon toute vraisemblance, le mot *hommes* signifie ici les parents des survivants[1]. C'étaient donc ces parents, ces *hommes*, qui fournissaient les aliments et les boissons nécessaires au repas funéraire.

La raison en est simple. La mort est impure; le cadavre souille ce qui l'environne, la maison mortuaire et tout ce qu'elle contient. Les survivants ne sauraient user d'aliments rendus impurs; ils jeûnent, et le repas qui leur est offert par leurs parents en vue de les consoler ne peut comprendre que des aliments apportés par ces derniers et exempts de toute souillure[2].

X

Nous savons que, dans le deuil, la durée ordinaire du jeûne était de sept jours. C'était précisément la durée même du deuil.

Toutefois, au temps des patriarches, le deuil se

[1] Cf. GESENIUS, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch*, 13e éd., 1899, s. voc. אִישׁ *h*), p. 35, col. 2.

[2] Cf. GRÜNEISEN, p. 134.

prolongeait fort au delà de cette limite. Jacob, par exemple, porta pendant des « jours nombreux » יָמִים רַבִּים, le deuil de son fils Joseph, qu'il croyait mort (*Gen.*, 37, 34). Les Israélites pleurèrent Aaron pendant trente jours (*Nomb.*, 20, 29), et ils agirent de même à l'égard de Moïse (*Deut.*, 34, 8).

Quand Jacob mourut sur la terre des Pharaons, les Égyptiens l'honorèrent d'un deuil de soixante-dix jours (*Gen.*, 50, 3). C'était sans doute la coutume du pays; car, de retour dans leur patrie, Joseph et les siens portèrent le deuil pendant sept jours seulement (*Gen.*, 50, 10).

Plus tard, le deuil de Saül fut également de sept jours (1 *Sam.*, 31, 13; I *Chr.*, 10, 12), et, autant que les textes permettent de l'affirmer, la durée ordinaire du deuil chez les Israélites[1] fut de sept jours (cf. *Job*, 2, 12; *Ézéch.*, 3, 15).

Ce chiffre n'offre rien de particulier et porte en quelque sorte en soi son explication. Il y a relation évidente entre la durée du deuil et celle de l'impureté occasionnée par la mort. Il serait superflu d'insister : la mort rend impur pendant sept jours; c'est pourquoi le deuil est de sept jours.

XI

Les Juifs, dit Tacite (*Hist.*, v, 5), « préfèrent enterrer les corps que de les brûler » *potius corpora*

[1] De même que chez les Arabes d'avant l'Islam, WELLHAUSEN, p. 160.

condere quam cremare. La remarque est judicieuse. La coutume chez les Hébreux, comme chez les Arabes[1] et les Assyro-Babyloniens[2], était d'inhumer les morts.

Pourtant la crémation ne leur était pas inconnue. Ainsi les habitants de Jabès en Galaad brûlèrent les cadavres de Saül et de ses fils (I *Sam.*, 31, 12). Mais c'était à l'issue d'une bataille meurtrière dans laquelle les Israélites avaient été défaits par les Philistins. Peut-être l'incinération était-elle permise en temps de guerre ou de calamité publique.

Elle était de règle cependant à l'égard des criminels (*Lév.*, 20, 14; 21, 9). C'est pourquoi, par exemple, Akhan, après avoir gravement péché contre Jahvé, est lapidé, puis brûlé ainsi que ses fils, ses filles et tous ses biens, par Josué, soucieux d'apaiser la colère de l'Eternel (*Josué*, 7, 25).

En dehors de ces cas spéciaux, la crémation semble avoir été considérée comme un forfait (cf. *Amos*, 2, 1; voir aussi 6, 10 [?]). C'était du moins une souillure. Ainsi, I *Rois*, 13, 2, le prophète du vrai Dieu annonce que les autels des idolâtres seront maudits, car, au lieu de parfums, on brûlera dessus des ossements humains. De fait, Josias accomplit cette prédiction (II *Rois*, 23, 16 et 20).

[1] WELLHAUSEN, p. 159.
[2] JEREMIAS, p. 51.

XII

Sauf le passage que nous venons de rappeler (I *Sam.*, 31, 12), la Bible n'offre aucun exemple concluant en faveur de la crémation.

Il ne saurait, au contraire, subsister le moindre doute au sujet de l'habitude qu'avaient les Hébreux d'enterrer leurs morts. Le terme spécial employé en cette circonstance est le verbe קבר. Ce mot se retrouve dans tous les textes bibliques, à quelque époque qu'ils appartiennent. Aux temps les plus anciens, on avait inhumé les patriarches, Abraham (*Gen.*, 25, 9), Isaac (*Gen.*, 35, 29) et Jacob (*Gen.*, 50, 13). De même, Moïse fut enterré en Moab (*Deut.*, 36, 4), comme plus tard encore le prophète Samuel à Rama (I *Sam.*, 28, 3) et David dans sa ville royale (I *Rois*, 2, 10).

Il appartient à M. Schwally[1] d'avoir clairement montré la raison de cette coutume. Dans le sang réside l'âme (*Lév.*, 17, 11), et le sang non couvert crie vengeance (*Gen.*, 4, 10; cf. *Job*, 16, 18; *Isaïe*, 26, 21; *Ézéch.*, 24, 7). C'est pourquoi tout sang répandu doit être couvert de poussière (*Lév.*, 17, 13). Or il est évident qu'en enterrant le cadavre on couvrait par là même le sang. De cette façon on accordait le repos à l'âme des trépassés[2].

[1] SCHWALLY, p. 52 et suiv.; cf. FREY, p. 200 et suiv.; GRÜNEISEN, p. 121 et suiv.

[2] Cf. la même conception chez les Assyro-Babyloniens, JEREMIAS, p. 54-57.

Aussi était-ce une honte que de n'avoir point de tombeau (I *Rois*, 13, 22; 14, 11; 16, 4; II *Rois*, 9, 10; *Ps.* 79, 2-4; *Isaïe*, 14, 19; *Jérém.*, 7, 33; 14, 16; 16, 6; *Ézéch.*, 29, 5). Un cadavre sans sépulture était, suivant l'énergique expression de Jérémie, « comme du fumier sur la terre » (*Jérém.*, 8, 2; 9, 22; 16, 4; 25, 33; cf. II *Rois*, 9, 37).

Les Hébreux étaient fortement pénétrés de cette idée. Ils honoraient d'un tombeau leurs ennemis : tel Josué élevant un monticule de pierres sur les restes du roi d'Aï, qu'il avait fait pendre (*Josué*, 8, 29). Ils considéraient aussi comme un devoir d'enterrer tout cadavre qu'ils rencontraient, et le livre I des *Rois*, 21, 10, nous a conservé à ce sujet le touchant épisode du vieux prophète qui fut tué par un lion et dont le corps fut pieusement ramené à la ville et inhumé. Enfin, d'après la loi (*Deut.*, 21, 23), les criminels mêmes devaient être enterrés, et il y avait pour eux des sépulcres spéciaux (*Isaïe*, 53, 9), comme il y en avait pour les indigents (II *Rois*, 23, 6; *Jérém.*, 26, 23) et les étrangers (*Gen.*, 23, 6; *Matthieu*, 27, 7).

XIII

Pour la plupart des fils d'Israël, ce n'était pas suffisant d'être assurés d'avoir un tombeau. Ils désiraient reposer au milieu de leur peuple, sinon parmi leurs ancêtres.

Dans la *Genèse*, on rencontre plus d'une fois l'expression וַיֵּאָסֶף אֶל־עַמָּיו « et il fut réuni à son peuple ».

Ceci est dit, entre autres, d'Abraham (25, 8), d'Ismaël (25, 17) et d'Isaac (35, 29).

Une variante consiste dans la locution וַיִּשְׁכַּב עִם־אֲבֹתָיו « et il se coucha avec ses pères ». C'est la formule accoutumée des livres des *Rois* et des *Chroniques* (cf., par exemple, I *Rois*, 14, 31, etc.; II *Rois*, 8, 24, etc.; II *Chron.*, 9, 31, etc.).

Il est permis d'entendre à la lettre cette dernière expression. Les Hébreux, en effet, aimaient à posséder des sépulcres de famille. Ils se donnaient de la sorte la certitude morale que la communauté domestique n'était pas détruite par la mort. Les liens qui avaient uni les personnes d'un même sang pendant la vie persistaient au delà de la tombe[1].

Les exemples ne manquent pas. Selon le récit de la *Genèse*, 23, 3-20, Abraham acheta à Éphron, le Hittite, une caverne située à Macpéla, près de Hébron, et la transforma en sépulcre pour sa femme Sara. Plus tard il y fut lui-même enterré par ses fils, Isaac et Ismaël (*Gen.*, 25, 9-10). Le tombeau de famille était ainsi constitué. Il abrita ensuite les restes d'Isaac et de Rebecca (*Gen.*, 49, 29-32), et enfin ceux de Jacob (*Gen.*, 50, 13). Pareillement, Gédéon fut inhumé dans le sépulcre de son père, Joas, à Ophra (*Jug.*, 8, 32); Samson, dans celui de Manoach (*Jug.*, 16, 31; cf. II *Sam.*, 2, 32; 17, 23). De même encore, Salomon (I *Rois*, 11, 43), Roboam (I *Rois*, 14, 31), Asa (I *Rois*, 15, 24), Josaphat

[1] Schwally, p. 57; Frey, p. 218; Grüneisen, p. 227.

(I *Rois*, 22, 51), Joram (II *Rois*, 8, 24 et II *Chron.*, 21, 20), etc., furent enterrés avec leurs ancêtres.

XIV

Le fait de confier le cadavre à la terre avait pour but d'accorder la paix définitive à l'âme du défunt. Mais ce repos pouvait être troublé si des mains impies ou des bêtes féroces violaient le sépulcre[1].

Contre cette profanation possible, les Hébreux se garantirent de bonne heure. A l'instar des Arabes[2], ils plaçaient de grosses pierres sur les tombeaux. Ainsi les cendres d'Akhan furent couvertes d'un monceau de cailloux (*Josué*, 7, 26). Les guerriers de Joab agirent d'une façon analogue à l'égard du cadavre d'Absalom ; ils le jetèrent dans une fosse profonde au milieu d'une forêt et accumulèrent sur lui des pierres en grand nombre (II *Sam.*, 18, 17).

Cependant il est probable que, dans plus d'un cas, ce n'étaient là que des inhumations provisoires. Peut-être le corps d'Absalom fut-il ensuite transporté dans le sépulcre que, de son vivant, s'était fait construire le fils de David (II *Sam.*, 18, 18)?

Les Hébreux ne paraissent pas avoir eu tout d'abord d'endroit fixe pour enterrer leurs morts. Samuel fut inhumé « dans sa maison » בְּבֵיתוֹ, à Rama (I *Sam.*, 25, 1; cf. 28, 3, וּבְעִירוֹ). Manassé, selon la relation II *Chroniques*, 33, 20, aurait également été enterré

[1] *Cf.* Grüneisen, p. 124.
[2] Wellhausen, p. 160.

IMPRIMERIE NATIONALE.

dans sa maison, בֵּיתוֹ, ou plus exactement, d'après II *Rois*, 21, 18, « dans le jardin de sa maison, dans le jardin d'Uzza » בְּגַן־בֵּיתוֹ בְּגַן־עֻזָּא. C'est à la même place aussi que fut déposé le corps de son fils Amon (II *Rois*, 21, 26).

On choisissait souvent comme lieu de sépulture des endroits ombragés. Debora fut inhumée au-dessous de Béthel, sous un chêne qui fut ensuite appelé « le chêne des pleurs » אַלּוֹן בָּכוּת (*Gen.*, 35, 8), et les cendres de Saül et de ses fils furent enfouies à Jabès, sous un tamaris (I *Sam.*, 31, 13; cf. I *Chron.*, 10, 12).

On enterrait aussi dans des grottes, comme le fut Sara dans la caverne de Macpéla (*Gen.*, 23, 19); sur le bord des routes, par exemple Rachel sur le chemin d'Éphrata (*Gen.*, 35, 19), ou sur des hauteurs escarpées, au sommet des collines[1], tel Aaron sur la montagne de Hor (*Nomb.*, 20, 28; cf. II *Rois*, 23, 16; *Isaïe*, 22, 16).

Il n'était pas rare enfin qu'on élevât un monument funéraire sur l'emplacement d'une sépulture. Ainsi Jacob honora le tombeau de Rachel (*Gen.*, 35, 20).

D'ailleurs, plusieurs de ces emplacements étaient déjà des sanctuaires. A Béthel, par exemple, où Débora fut inhumée, Jacob avait construit un autel (*Gen.*, 35, 7). C'est probablement la raison pour laquelle les tombeaux, chez les Hébreux comme chez

[1] On constate des coutumes analogues chez les Arabes, WELLHAUSEN, p. 160.

les Arabes[1], devinrent eux-mêmes des endroits sacrés. Toutefois il ne faut pas oublier que, d'après les *Nombres*, 19, 16, les sépulcres étaient impurs, au même titre que les cadavres. Il n'en fallait pas davantage pour en défendre l'approche et, de cette façon, les revêtir d'un caractère sacré.

XV

Selon II *Chroniques*, 16, 14, Asa étant mort, on l'étendit sur un lit d'exposition garni d'aromates, בְּשָׂמִים, et de parfums, מְרֻקָּחִים, dont on brûla (שׂרף) une grande quantité en son honneur. C'était là un hommage de haut prix rendu aux défunts, et dont on trouve l'équivalent chez les Arabes, qui brûlaient des bois odoriférants autour des cadavres[2]. Chez les Hébreux toutefois, il est probable qu'un tel honneur était réservé aux rois. En dehors du passage que nous venons de citer, il en est question deux fois seulement. D'après II *Chroniques*, 21, 19, on le refusa à Joram; au contraire, il dut être accordé à Sédécias, selon la prophétie de *Jérémie*, 34, 5.

Chez les Arabes d'avant l'Islam[3] et chez les Assyro-Babyloniens[4], il était d'usage de verser des oblations liquides sur les tombeaux et d'y répandre des mets que l'on croyait nécessaires, dans l'autre vie, aux

[1] Wellhausen, p. 163.
[2] Wellhausen, p. 159.
[3] Wellhausen, p. 161.
[4] Jeremias, p. 53.

âmes des trépassés. Cette coutume n'était pas étrangère en Israël. Le *Deutéronome*, 26, 14, interdit de ne rien donner, en l'honneur d'un mort, des produits consacrés, et le *Psaume* 106, 28, reproche aux anciens Hébreux d'avoir mangé (אכל) les offrandes faites aux morts, זִבְחֵי מֵתִים. En quoi consistaient ces offrandes? L'*Ecclésiastique* de Jésus, fils de Sira, 30, 18, parle des *appositiones epularum circumpositae sepulcro*. Il s'agissait donc d'aliments : c'était du pain et du vin que l'on déposait sur les tombeaux (*Tobie*, 4, 18).

En offrant ainsi des sacrifices aux morts, les Hébreux supposaient que l'âme de leurs ancêtres restait en relation avec le corps qu'elle avait autrefois animé. Pour participer aux aliments déposés sur la tombe, il fallait en effet que l'âme fût présente à l'intérieur, qu'elle habitât le sépulcre. Mais nous savons que les âmes des morts descendaient dans la Scheol. Ces deux conceptions semblent contradictoires, et le sont en réalité. On les retrouve, il est vrai, ailleurs qu'en Israël, chez les Grecs[1], par exemple, et aussi chez certains peuples dits *inférieurs*, comme les Vitiens et les Malgaches[2]. Il faut donc, pour les concilier, admettre que les âmes remontaient parfois de la Scheol et revenaient spontanément au tombeau où reposait la dépouille mortelle dont elles avaient été jadis le principe de vie.

[1] E. Rohde, *Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*, 2e éd., Freiburg i. Brisgau, 1898.

[2] Ch. Letourneau, *L'Évolution religieuse dans les diverses races humaines*, Paris, 1892, p. 45 et 128.

XVI

Si aucun texte ne permet d'affirmer que ce retour des âmes sur la terre fut spontané, du moins était-il rendu possible par l'évocation des morts.

I *Samuel*, 28, 7 et suiv., nous a conservé le récit circonstancié d'une de ces évocations. Saül est en guerre avec les Philistins. La fortune lui est contraire : « Dieu s'est retiré de lui ». Il décide de demander conseil à l'ombre de Samuel. Ses serviteurs lui apprennent qu'à En Dor une femme a le pouvoir d'évoquer les morts. Saül se rend auprès d'elle, et lui ordonne de « faire monter » Samuel. « Lorsque la femme vit Samuel, continue le récit (vers. 12 et suiv.), elle poussa un grand cri et dit à Saül : « Pourquoi m'as-tu trompée? « Tu es Saül ! » Le roi lui répondit : « Ne crains rien, « mais que vois-tu? » La femme dit à Saül : « Je vois « un *dieu* qui monte de la terre » אֱלֹהִים רָאִיתִי עֹלִים מִן־הָאָרֶץ (vers. 13). Il lui dit : « Quelle figure a-t-il? » Et elle répondit : « C'est un vieillard qui monte, et « il est enveloppé d'un manteau. » Saül comprit que c'était Samuel : il s'inclina la face contre terre et se prosterna. »

Cet exemple suffit à prouver que l'évocation des morts était pratiquée en Israël. Pourtant la loi s'y opposait (*Lév.*, 19, 31; 20, 6 et 27; *Deut.*, 18, 11; *Isaïe*, 8, 19). C'est pourquoi la magicienne d'En Dor n'obéit que sur l'injonction formelle de Saül, car elle n'ignore pas que Saül lui-même a proscrit ceux qui évoquent les défunts (I *Sam.*, 28, 9).

Dans le *Deutéronome*, 18, 11, il est question de ceux qui « interrogent les morts » דֹּרֵשׁ אֶל־הַמֵּתִים. Cependant l'esprit des morts est, en général, désigné par le terme אוב. Ce mot se rencontre seul dans I *Samuel*, 28, 7 et I *Chroniques*, 10, 13. Le plus souvent, il est accompagné du mot יִדְּעֹנִי (*Lév.*, 19, 31; 20, 6 et 27; *Deut.*, 18, 11; I *Sam.*, 28, 9; II *Rois*, 21, 6; 23, 24; II *Chron.*, 33, 6; *Isaïe*, 8, 19; 19, 3). On rend d'ordinaire יִדְּעֹנִי par « esprit de divination », mais la juxtaposition de ce terme au mot אוב permet de l'interpréter comme un synonyme de ce dernier.

Dans le récit de l'évocation de Samuel, la femme qui pratique cette opération est appelée בַּעֲלַת־אוב (I *Sam.*, 28, 7). Cette expression, que l'on peut traduire par « évocatrice des morts », se rencontre dans ce passage seulement. Partout ailleurs on emploie les verbes דרש et שאל. Le premier répond au français « mander, appeler, interroger ». Le second a une signification analogue, quoique plus marquée; dans le cas qui nous occupe, il paraît être le terme technique par excellence : שאל, c'est « évoquer ».

XVII

Il y aurait sans doute encore un certain nombre de détails secondaires à traiter dans cette revue générale des derniers travaux relatifs au culte des morts en Israël. Cependant, croyons-nous, les problèmes essentiels et fondamentaux ont été abordés, et peut-être suffisamment esquissés.

Il reste à nous poser deux questions finales.

Les Hébreux ont-ils pratiqué à l'égard de leurs ancêtres un culte réel?

MM. Schwally[1] et Stade[2] répondent par l'affirmative. M. Frey, au contraire, est d'un avis absolument opposé; il dit : « Das Vorhandengewesensein eines Seelenkultes in Israel zu irgend einer Zeit erschien vielmehr direkt ausgeschlossen[3]. » M. Grüneisen enfin défend une opinion intermédiaire; il admet, sous réserves, que dans une certaine mesure « [Altisrael] widmete den Totengeistern einen Kultus, d. h. Seelenpflege »[4].

Notre enquête nous conduit à considérer cette dernière solution comme la plus vraisemblable. Rien, sans doute, dans la conception de la mort ni dans les pratiques du deuil, ne laisse soupçonner un véritable culte pour les défunts. Mais, d'autre part, le soin particulier dont les Hébreux entouraient les tombeaux, les sacrifices qu'ils offraient aux morts, et surtout l'évocation de ces derniers, à laquelle ils se livraient malgré la loi, dans des moments critiques, tous ces actes sont une preuve indéniable d'un culte réel. Les Hébreux honoraient et révéraient leurs morts; ils leur attribuaient un pouvoir presque divin, en tout cas surhumain, auquel ils savaient avoir

[1] SCHWALLY, p. 75 et suiv.

[2] STADE, *Geschichte des Volkes Israel*, 2e éd., Berlin, 1889, t. I, p. 358 et suiv.

[3] FREY, p. 229.

[4] GRÜNEISEN, p. 276.

recours. L'au-delà pénétrait la vie terrestre : en plus d'une circonstance, l'âme des défunts était le guide écouté des vivants. « Il a existé chez les Hébreux, dirons-nous avec H. Spencer, un culte des ancêtres imparfaitement développé[1]. »

Quelle était maintenant la place de ce culte dans la vie religieuse d'Israël ?

Le culte des morts s'est développé parallèlement au Jahvisme, et s'est maintenu dans cette situation en dépit même des efforts du Jahvisme pour le restreindre et l'anéantir[2]. Il avait en effet un passé plus lointain que n'en pouvait invoquer la religion monothéiste enfin triomphante. Il avait certes précédé le Jahvisme.

Est-ce à dire qu'il ait été la religion primitive d'Israël ? Selon M. Stade, les Hébreux commencèrent par professer un animisme dérivé du culte des ancêtres[3]. M. Schwally considère ce culte comme ayant été prépondérant, mais non exclusif, avant la promulgation de la loi mosaïque[4]. M. Frey se range à l'opinion de ceux qui admettent un Jahvisme antérieur à Moïse[5]. Enfin M. Grüneisen est catégoriquement pour la négative : « Die Frage, dit-il[6], . . . ob der Animismus bezw. Ahnenkultus als die Religion

[1] H. Spencer, *Principes de sociologie*, trad. franç. E. Cazelles, t. I, 1878, p. 406.

[2] Cf. Schwally, p. 75.

[3] Stade, *op. cit.*, p. 358 et suiv.

[4] Schwally, p. 77.

[5] Frey, p. 230.

[6] Grüneisen, p. 276.

des vorjahwistischen Israel anzusehen sei, ist mit einem runden Nein zu beantworten. »

A vrai dire, le problème est difficile à résoudre. Selon toute vraisemblance, et suivant l'hypothèse de M. Schwally, le culte des morts en Israël avait pris, avant l'établissement définitif du Jahvisme, une extension considérable, que les prêtres du vrai Dieu s'étudièrent par la suite à diminuer. Mais aussi, dans cette première phase de leur évolution religieuse, les Hébreux ne pratiquaient pas seulement le culte des ancêtres. Ils avaient déjà la notion des dieux, des אֱלֹהִים. L'évocatrice d'En Dor, par exemple, ne compare-t-elle pas l'ombre de Samuel à un dieu (I *Sam.*, 28, 13)? On constate cette conception des אֱלֹהִים aux époques les plus reculées; elle est aussi ancienne, sinon davantage, que le culte des morts. Il est donc permis de croire que la religion primitive d'Israël fut un polythéisme analogue à celui des autres peuples sémitiques, et qui n'excluait en rien le culte des morts. Contre ce polythéisme et ce culte des morts, le Jahvisme ne devait pas tarder à entrer en lutte. Il réussit sans doute à les supplanter, mais non à les étouffer complètement.

PROVERBES ABYSSINS

TRADUITS

PAR C. MONDON-VIDAILHET.

Une collection complète des proverbes en usage en Éthiopie serait certainement aussi étendue que celle que pourrait offrir un pays quelconque d'Europe, même l'Espagne, si riche à cet égard. Ce qu'on a appelé « la sagesse des nations » n'apparaît pas d'ailleurs, en Éthiopie, sous un aspect bien différent de celui qu'elle revêt chez nous. Ses proverbes populaires, généralement rimés, sont d'une brièveté et d'une concision telles, que, bien souvent, il est très difficile de les interpréter, ou plutôt d'en démêler le sens d'une façon satisfaisante. Ce travail exige presque toujours de la part du traducteur une connaissance profonde de l'état d'esprit, des mœurs, parfois même de l'histoire de ce peuple si curieux et si intéressant à observer.

M. Guidi, à qui l'étude de la littérature de l'Éthiopie doit tant d'écrits intéressants, a publié un certain nombre de proverbes populaires de l'Abyssinie dans un opuscule intitulé : *Proverbi, strofe e racconti abissini*[1], et il a fallu toute son ingéniosité et celle de ses collaborateurs abyssins pour dissiper une obscurité

[1] Rome, Tipografia della R. Accademia dei Lincei, 1894.

qui semble parfois créée à plaisir. Les explications y sont nécessairement beaucoup plus étendues que le texte lui-même. Cela tient, je le répète, à ce qu'il s'agit de proverbes essentiellement populaires.

En parcourant les manuscrits de la collection d'Abbadie, à la Bibliothèque nationale, nous avons trouvé dans le n° 212, à la suite d'un manuscrit copié par le P. Juste d'Urbin, qui faisait partie de la mission catholique établie en Éthiopie vers l'époque où les frères D'Abbadie entreprenaient leur voyage, et qui avait longuement et soigneusement étudié la littérature éthiopienne, un recueil d'une vingtaine de proverbes, populaires aussi, car les proverbes le sont presque toujours, mais d'un choix un peu plus relevé. Quelques-uns exigent quelques explications, mais la forme en est généralement plus conforme à notre esprit européen. Ils sont tous écrits en abyssin proprement dit, ou amharique. J'ai cru devoir conserver l'orthographe du manuscrit, malgré quelques erreurs évidentes.

1. **የበዓል ፡ ዶሮ ፡ የጦም ፡ ቆሎ ፡ ይዞ ፡ ከንስሓ ፡ አባት ፡ መድረስ ።**

Arriver chez le confesseur après s'être muni de la poule des jours de fête ou du *qollo* (grains grillés) des jours de jeûne.

C'est-à-dire : «Ne vous approchez de votre confesseur qu'avec quelque chose à lui offrir». Les irrespectueux diraient chez nous : «L'argent à la main». On pourrait rapprocher aussi ce proverbe du nôtre : «Le prêtre vit de l'autel».

2. ቢገኝ ፡ በከብት ፡ ቢታጣ ፡ በጕልበት ፡ ማገልገል ።

Se servir de l'argent, si l'on en a, et de la force si l'on manque (d'argent).

3. ሴት ፡ እንበለ ፡ ወንድ ፡ ምድር ፡ እንበለ ፡ ዘር ።

Femme sans mâle, terre sans semence.

እንበለ ፡ est un mot ghe'ez qui n'est guère usité que dans le vieil amharique.

4. ያለው ፡ በምጽዋት ፡ የሌላው ፡ በጸሎት ።

Celui qui a, par l'aumône; celui qui n'a pas, par la prière.

C'est-à-dire que le riche se rachète par l'aumône, et le pauvre par la prière.

5. የለመኑትን ፡ ያይነሳ ፡
የነገሩትን ፡ ያይረሳ ። [1]

Celui qui ne refuse point ce qu'on lui demande n'oublie pas ce dont on lui a parlé.

6. ፍሬ ፡ አይገግፍም ፡ ቅጠል ፡ አይበጠስም ፡ አል ፡ እርሱ ፡ ፈቃድ ።

Le fruit ne sort pas, la feuille ne tombe pas sans sa volonté.

[1] Les Abyssins écrivent généralement leurs vers sans les séparer. C'est le cas dans le manuscrit 212.

C'est-à-dire « sans la volonté de Dieu ». Le verbe በጠሰ ፡ n'a pas exactement la signification que nous avons dû lui donner pour être intelligible. Les arbres à feuilles persistantes, comme ceux de l'Abyssinie, ne laissent pas tomber leurs feuilles; mais celles-ci se racornissent et s'émiettent jusqu'à ce qu'elles aient fait place à une végétation parallèle. On écrit plus souvent አለርሱ ፡.

7. ነገር ፡ ከሸፍ ፡
ወኃ ፡ ከጥሩ ።

La parole avec du vague, l'eau avec de la pureté.

Ce proverbe est intraduisible au point de vue littéral. Il s'applique surtout aux choses de la politique, qui sont en Afrique ce qu'elles sont ailleurs. On pourrait le rendre par : « Il ne faut pas que les paroles soient trop claires, mais il faut que l'eau le soit ».

8. እምተረፈ ፡ ልብ ፡ ይነብብ ፡ አፍ ።

Ce qui déborde du cœur, la bouche le dit.

እም— ፡ est une forme ghe'ez. እምተረፈ ፡ signifie littéralement : « de ce qui est en trop ». Nous disons aussi : « Il en a plein le cœur ».

9. ትምርትን ፡ ሲያበዛ ፡
ክንድ ፡ ሲገዛ ።

Ce proverbe ne peut pas se traduire littéralement. Il signifie que « celui qui a du savoir peut juger de ce qu'il fait, comme celui qui a une aune peut juger de ce qu'il achète ».

10. እንገቱን ፡ ከደረቱ ፡
እግሩን ፡ ከባቱ ።

Le cou avec la poitrine, le pied avec le mollet.

C'est-à-dire que chaque chose doit être à sa place; on ne sépare pas le cou du tronc ni le pied de la jambe.

11. የመእመናን ፡ አንድነት ፡
የእግዚአብሔር ፡ ልጅነት ።

(Ce qui fait) l'unité des croyants, (c'est) la naissance du Seigneur.

C'est-à-dire que les chrétiens ne s'entendent guère que sur un point, à savoir que le Christ est né.

12. የቀድሞ ፡ ወዳጅ ፡
የኋላ ፡ አማላጅ ።

L'ami d'auparavant (est) le solliciteur d'après.

C'est-à-dire que l'ami que l'on a obligé devient aisément un importun. (Nuance plutôt bienveillante.)

13. የራቀውን ፡ በመልእክት ፡
የቀረበውን ፡ በነጋሪት ።

Ceux qui sont loin, par un message; ceux qui sont près par les timbales.

Ce proverbe semble s'appliquer aux ordres donnés par la cour et qui s'effritent en route. On entend mieux les timbales de près qu'on ne s'inquiète d'une lettre venue de loin. (Les timbales servent à annoncer les édits.)

14. የአገሩን ፡ ሰርዶ ፡ በአገሩ ፡ በሬ ።

(Tels sont) les pâturages du pays, (tels sont) les bœufs de (ce) pays.

C'est-à-dire : que les bœufs valent ce que valent les pâturages. On dit chez nous : «Tel maître, tel valet».

15. አባቱን ፡ ሳአውቅ ፡[1]
አያቱን ፡ ናፈቅ ።

Celui qui ne connaît pas son père regrette son grand-père.

Ce proverbe s'applique probablement aux parvenus. Les Arabes disent que lorsqu'on demande à un mulet : «Qui est ton père ?», le mulet répond : «Ma mère est une jument».

16. የሺሁ ፡ ቃል ፡ ንቁፍ ፡
የዋኛው ፡ ቀልጽሑፍ ።

Il faudrait : የዋነኛው ፡ ቃል ፡ ጽሑፍ ፡.

Les paroles de mille (sont) vaines, les paroles d'un grand personnage (valent) un écrit.

Ce proverbe s'applique évidemment à l'irresponsabilité des foules, qui se laissent facilement entraîner. Il n'est pas sûr que la contre-partie soit aussi vraie.

17. ለዓይን ፡ የማይሰለች ፡
ለእግር ፡ የሚመች ።

Ce qui ne dégoûte pas les yeux convient aux pieds.

Pour comprendre ce proverbe, il faut savoir que les Abyssins marchent pieds nus, ce qui les oblige à prendre

[1] On écrirait mieux : ሳያውቅ ፡

garde aux ordures. Le proverbe semble signifier qu'on n'a rien à redouter de la bonne compagnie, parce qu'on la connaît.

18. ከሰው ፡ ለሹመት ፡
ከእንጨት ፡ ለታቦት ።

Des hommes pour les emplois; du bois pour les autels.

Ce proverbe signifie qu'on fait des fonctionnaires avec des hommes et des tables d'autel avec du bois. Il répond à notre proverbe : « Chaque chose a son usage. »

19. ለአዋቂ ፡ አይነግሩ ፡
ለአንበሳ ፡ አይመትሩ ።

Ne parlez pas pour ceux qui sont intelligents; ne hachez pas pour les lions.

C'est-à-dire : Il est aussi inutile d'expliquer longuement les choses à ceux qui sont intelligents que de hacher la viande que doivent manger les lions.

Nous ajouterons à cette liste quelques proverbes abyssins qui nous viennent à la mémoire :

20. እሺና ፡ ገለባ ፡
አይከብዱምና ።

Un *echi* et une paille ne pèsent guère.

Pour comprendre ce proverbe, il faut savoir qu'en Abyssinie il y a deux affirmations : un *oui* de consentement, qui se dit : **እሺ** ፡ *echi*, — on s'en sert à tout propos sans que cela tire à conséquence, — et un *oui* d'affirmation plus sérieux, qui se dit : **አወን** ፡ — on prononce *âo*.

IMPRIMERIE NATIONALE.

21. ከብዙ ፡ ጉልባት ፡
ጥቂት ፡ ብልሃት ።

(Plus) que beaucoup de force (vaut) un peu d'adresse.

22. መጠጣት ፡ የሚያበዛ ፡ መውደቂያ ፡ አያው
ቀው ።

Celui qui a abusé de la boisson ne sait pas quand il tombe.

C'est assez le cas des ivrognes qui ont oublié le lendemain les sottises qu'ils ont faites la veille.

23. ባለጌ ፡ ሲጫወት ፡ በእጁ ፡ ነው ፡ አዋቂ ፡
በመላስ ።

Lorsque le rustre s'amuse, c'est avec ses mains; l'homme d'esprit (s'amuse) avec la langue.

Ce proverbe rend assez bien le nôtre : « Jeu de main, jeu de vilain. »

24. ለወታደር ፡
ችምችም ፡ መንደር ፡
ለቀጣፊ ፡
መልካም ፡ ጥፊ ፡
ለውድላ ፡
መልካም ፡ ዱላ ።

(Ce qui convient) aux soldats, (c'est) un village plantureux; aux hypocrites, un bon soufflet; aux femmes coureuses, un bon bâton.

25. ቀን ፡ ሲደርስ ፡
አምባ ፡ ይፈርስ ።

Lorsque le jour est arrivé, la citadelle croule.

Tout vient à son heure.

Quelques autres proverbes abyssins ont été publiés, dans leurs dictionnaires, par M. A. d'Abbadie et par M. I. Guidi, en dehors du recueil que nous avons signalé.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SÉANCE DU 11 NOVEMBRE 1904.

La séance est ouverte à 4 heures et demie sous la présidence de M. BARBIER DE MEYNARD.

Étaient présents :

MM. CHAVANNES, *secrétaire;* ALLOTTE DE LA FUŸE, CABATON, DECOURDEMANCHE, R. DUVAL, FOSSEY, FOUCHER, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, HALÉVY, V. HENRY, Cl. HUART, l'abbé LABOURT, M. LAMBERT, LEROUX, S. LÉVI, MERSIER, MONDON-VIDAILHET, SCHWAB, VINSON, *membres;* BOUVAT, *secrétaire adjoint.*

Lecture est donnée du procès-verbal de la séance du 13 mai; la rédaction en est adoptée.

Est reçu membre de la Société :

M. Raoul PONTUS, capitaine d'artillerie, adjoint d'état-major, demeurant à Bruxelles, 36, avenue d'Auderghem, présenté par MM. Barbier de Meynard et Chavannes.

La Société autorise l'échange du *Journal asiatique* avec les publications : 1° du Musée Guimet; 2° de The Archæological Survey Department of India, à Simla.

Lecture est donnée : 1° d'une lettre du Ministre de l'Instruction publique annonçant l'ordonnancement du quatrième trimestre de la subvention accordée à la Société pour 1904; 2° d'une circulaire relative au 43° Congrès des Sociétés savantes, qui se tiendra à Alger en 1905.

M. Foucher annonce la mort de M. Charles Carpeaux, membre de l'École française d'Extrême-Orient, et donne quelques détails sur sa carrière. La Société charge M. Foucher de transmettre à la famille de M. Carpeaux les regrets que lui inspire cette fin prématurée.

M. S. Lévi offre à la Société un certain nombre de lettres provenant de son ancien maître et ami, M. Hauvette-Besnault, et concernant nos études.

M. le Président signale l'importance de plusieurs ouvrages consacrés aux langues musulmanes offerts à la Société.

M. Foucher fait hommage à la Société, de la part de l'auteur, M. Sorabji Mancherji Desái, d'une brochure intitulée *Hindu Sutaks in the Zoroastrian Scriptures.*

M. Decourdemanche lit une étude *Sur une recension inédite persane du Bakhtiar-Nameh.* (Voir l'annexe au procès-verbal.)

M. le Président fait quelques remarques à ce sujet.

M. Halévy fait une communication sur le mot *Tannour* dans le récit du déluge donné par le Coran et signale la présence de légendes juives dans le Coran. Il explique en outre comment le mot d'origine araméenne *hanif,* perdant son sens primordial, a pu désigner dans le Coran les premiers croyants.

M. le Président prend part à la discussion, ainsi que MM. Cl. Huart et Decourdemanche.

M. Schwab offre à la Société une biographie du docteur I. M. Rabbinowicz, ainsi que son *Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France,* et signale la récente découverte de deux inscriptions dont il a eu connaissance trop tard pour les faire figurer dans son recueil, et datant toutes les deux du XIIIe siècle. La première, encastrée dans un mur d'écurie chez le comte Bosio, a été transcrite, lue et traduite par M. Julien Weill, rabbin de Versailles. L'autre, malheureuse-

ment incomplète, a été trouvée rue d'Ulm par M. Charles Magne, lors de la démolition d'un mur.

M. l'abbé Labourt fait hommage à la Société de ses thèses de doctorat ès lettres et reçoit, à cette occasion, les félicitations du Conseil.

Avant de lever la séance, M. le Président annonce que la Société, reprenant un ancien usage, nommera un certain nombre de membres associés étrangers. La liste en sera prochainement dressée par le Conseil, puis soumise à la ratification de l'assemblée générale.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 11 novembre 1904.)

Par le Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts :

Le Jubilé du Musée Guimet. Vingt-cinquième anniversaire de sa fondation. 1879-1904. — Paris, 1904; in-8°.

Conférences faites au Musée Guimet en 1903-1904. — Paris, 1904; in-16.

F. Macler. *Histoire d'Héraclius, par l'évêque Sebèos,* traduite de l'arménien et annotée. — Paris, 1904; in-8°.

Comité de conservation des monuments de l'art arabe. Exercice 1902, fasc. 19°. — Le Caire, 1902; in-8°.

Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Année 1904 (janvier-août). — Paris, 1904; in-8°.

Revue de l'Histoire des religions, mars-avril 1904. — Paris, 1904; in-8°.

Bulletin de correspondance hellénique, année 1903 et janvier-juin 1904. — Paris, 1903-1904; in-8°.

Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome. Fascicule 90 : Jules Gay. *L'Italie méridionale et l'Empire byzantin depuis l'avènement de Basile Ier jusqu'à la prise de Bar par les Normands* (867-1071). — Paris, 1904; in-8°.

Journal des Savants, juin-octobre 1904. — Paris, 1904; in-4°.

Bibliothèque de l'École des hautes-études. Sciences historiques et philologiques. 147e fascicule : *La Vida de Santo Domingo de Silos*, par Gonzales DE BERCEO. Édition critique publiée par John D. FITZ-GERALD. — Paris, 1904; in-8°.

Publications de l'École des langues orientales vivantes. Camille SAINSON. *Histoire particulière du Nan-Tchao*. — Paris, 1904; gr. in-8°.

Mémoires publiés par les membres de la Mission archéologique française au Caire, XXIX, 4 : Max VAN BERCHEM. *Matériaux pour un « Corpus inscriptionum arabicarum »*, 1re partie. — Paris, 1903; gr. in-4°.

PAR LES AUTEURS :

Christovam AYRES DE MAGALHÃES SEPULVEDA. *Testamento de D. João de Castro*. — Lisboa, 1901; in-4°.

— *Testamento de Affonso de Albuquerque*. — Lisboa, 1899; in-4°.

— *Fernão Mendes Pinto. Subsidios para a sua biographia e para o estado da sua obra*. — Lisboa, 1904; in-4°.

NÖLDEKE. *Compendious Syriac Grammar*, with a Table of characters by Julius Euting, translated by James A. Crichton, D. D. — London, 1904; in-8°.

Pierre AUBRY. *Le Rythme tonique dans la poésie liturgique et dans le chant des églises chrétiennes au moyen âge*. — Paris, 1903; gr. in-8°.

Abr. DANON. *Essai sur les vocables turcs dans le judéo-espagnol* (extrait). — Budapest, 1904; in-8°.

Friedrich HIRTH. *Chinesische Ansichten über Bronzetrommeln*. — Leipzig, 1904; in-8°.

Les Œuvres arabes de Théodore Aboucara, évêque d'Harran, éditées pour la première fois par P. Constantin BACHA, B. S., — Beyrouth, 1904; in-8°.

Witton DAVIES. *Heinrich Ewald, orientalist and theologian*, 1803-1903. — London, 1903; pet. in-8°.

Philippe de Saxe-Cobourg. *Deux monnaies inconnues du rebelle Rûm Mohammed* (1626 [7]) [extrait]. — Bruxelles, 1904; in-8°.

Raoul Pontus. *Notice sur la langue chinoise* (extrait). — Bruxelles, 1904; in-8°.

Laurent Crémazy. *Le Code pénal de la Corée.* — Séoul, 1904; gr. in-8°.

A. A. Arakelian. *Les Kurdes en Perse* (extrait en langue russe). — Tiflis, 1904; in-8°.

Victor Dingelstedt. *The Riviera of Russia* (extrait). — London, 1904; in-8°.

L. Finot. *Rapport au Gouverneur général de l'Indo-Chine sur les travaux de l'École française d'Extrême-Orient pendant l'année 1902* (extrait). — Hanoï, 1903; in-8°.

D. M. Sluys. *De Maccabeorum libris I et II quaestiones.* — Amstelodami, s. d.; in-8°.

Ch. René-Leclerc. *Notices bibliographiques.* — Oran, 1904; in-8°.

M. Courant. *La Corée et les puissances étrangères* (extrait). — Paris, 1904; in-8°.

— *La Vie politique en Extrême-Orient* (1902-1903) [extrait]. — Paris, 1903; in-8°.

F. P. Garofalo. *Contributo alla geografia dell' Egitto romano* (extrait). — Chalon-sur-Saône, s. d.; gr. in-8°.

Clermont-Ganneau. *Recueil d'archéologie orientale.* T. VI, livr. 10 à 17. — Paris, 1904; in-8°.

Ch. René-Leclerc. *Les Arts indigènes en Tunisie.* — Alger, 1904; in-8°.

— *Les Arts et industries d'ornementation en Tunisie.* — Mustapha-Alger, 1904; in-8°.

Ch. Raux. *Banat So'ad*, poème arabe de Ka'b ben Zohaïr. — Paris, 1904; in-8°.

Par les éditeurs :

The sixth Book of the Select Letters of Severus, patriarch of Antioch, in the Syriac version of Athanasius of Nisibis,

edited and translated by E. W. Brooks, M. A. Vol. II (translation), part II. — London, 1904; in-8°.

A. Seidel. *Grammatik der japanischen Schriftsprache*, mit Lesestücke und einem Wörterverzeichniss sowie einer Einführung in die japanische Schrift. — Wien und Leipzig, 1904; in-16.

The Quatrains of Háli, edited (by the permission of the Author) in the Roman character, with a translation into English, by G. E. Ward, M. A. — London, 1904; in-8°.

J. Labourt. *Le Christianisme dans l'Empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632). — Paris, 1904; in-12.

Dom. H. Leclercq. *L'Afrique chrétienne*. — Paris, 1904; 2 vol. in-12.

Hubert Grimme. *Die weltgeschichtliche Bedeutung Arabiens. Mohammed.* — München, 1904; gr. in-8°.

G. Howardy. *Clavis cuneorum, sive Lexicon signorum Assyriorum, linguis latina, britannica, germanica compositum.* Pars I. — Lipsiæ et Havniæ, 1904; in-8°.

Francesco Scerbo. *Il Cantico dei cantici*, note critiche. — Firenze, 1904; in-8°.

Dr. A. S. Yahuda. *Prolegomena zu einer erstmaligen Herausgabe des Kitāb al-Hidāja 'ila Farā'id al-Qulūb von Bachja ibn Josef ibn Paqūda* aus dem 'Andalus nebst einer grösseren Textbeilage. — Darmstadt, s. d.; in-8°.

J. Labourt. *De Timotheo I Nestorianorum patriarcha (728-823) et Christianorum orientalium conditione sub chaliphis abbasidis.* — Parisiis, 1904; in-8°.

Revue biblique internationale. Nouvelle série, première année, n°s 3 et 4. — Paris, 1904; in-8°.

The Korea Review. Vol. IV, n°s 4-8. — Seoul, 1904; in-8°.

Revue critique d'histoire et de littérature, n°s 25 à 44. — Paris, 1904; in-8°.

Bessarione, pubblicazione periodica di studi orientali. Série II, t. VI, n°s 78 et 79.

Al-Machriq, revue catholique orientale bi-mensuelle. N°s 11-21. — Beyrouth, 1904; in-8°.

Polybiblion. Partie littéraire, t. LX, n°s 1-4. Partie technique, t. XXX, n°s 7-10.

American Journal of Philology, n° 97. — Baltimore, 1904; in-8°.

American Journal of Semitic languages and literatures. Vol. XX, n° 4 et XXI, n° 1. — Chicago, 1904; in-8°.

Zeitschrift fur hebräische Bibliographie, VIII, 3-4. — Frankfurt a. M., 1904; in-8°.

Le Muséon, nouvelle série, V, 2. — Louvain, 1904; in-8°.

Sphinx, VIII, 1-2. — Upsal, 1904; in-8°.

Revue archéologique, mai-juin et juillet-août 1904. — Paris, 1904; in-8°.

Nouvelles archives des Missions scientifiques et littéraires, XII, 3-4. — Paris, 1904; in-8°.

Le Turc, journal politique, scientifique et littéraire (en turc). N°s 28-45. — Le Caire, 1904; in-fol.

Biblioteca Nazionale centrale di Firenze. *Bollettino delle pubblicazioni italiane* ricevuti per diritto di stampa. N°s 42-46. — Firenze, 1904; in-8°.

Allan T. Clay. *Business Documents of Marashû sons of Nippur*. — Philadelphia, 1904; in-4°.

Par la Société :

Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, IV, 1-2. — Hanoï, 1904; in-8°.

Tijdschrift voor indische Taal-, Land- en Volkenkunde, XLVII, 3-4. — Batavia, 1904; in-8°.

Notulen, XLI, 4; XLII, 1. — Batavia, 1903-1904; in-8°.

H. J. Grijzen. *Mededeelingen omtrent Beloe of Midden-Timor*. (Verhandelingen, LIV, 3.) — Batavia, 1904; gr. in-8°.

H. N. Stuart. *Catalogus der Munten en Amuleten von China, Corea en Annam*, behoorende tot de numismatische Verzameling van het Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. — Batavia, 1904; gr. in-8°.

Giornale della Società asiatica italiana, XVII, 1. — Firenze, 1904; in-8°.

Dr. Hans Haas. *Geschichte des Christenthums in Japan*, II. — Tokyo, 1904; in-8°.

Journal of the Asiatic Society of Bengal : Philology, LXXII, 1-2; LXXIII, 1; Natural history, LXXIII, 2, 1: Anthropology, LXXIII, 414, 418, 419; Proceedings, 1904, 1-5. — Calcutta, 1904; in-8°.

Journal of the Anthropological Society of Bombay, VII, 1. — Bombay, 1904; in-8°.

Journal asiatique, X° série, t. III, n°s 2 et 3. — Paris, 1904; in 8°.

Bulletin de l'Institut égyptien, années 1902 et 1903, fasc. 3-4. — Le Caire, 1902-1903; in-8°.

American Journal of Archæology. Second Series, VIII, 2. — Norwood, Mass., 1904; in-8°.

Journal of the Royal Asiatic Society, July 1904. — London, 1904; in-8°.

Journal of the American Oriental Society, XXV, 1. — New Haven, 1904; in-8°.

Geographical Journal, June-October 1904. — London, 1904, in-8°.

La Géographie, mai-août 1904. — Paris, 1904; in-8°.

Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft, LVIII, 2-3. — Leipzig, 1904; in-8°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, 1904, n°s 6-7. — Paris, 1904; in-8°.

Transactions of the Asiatic Society of Japan, XXXI. — Tokyo, 1904; in-8°.

Le Globe, XLIII, 2. — Genève, 1904; in-8°.

Analecta Bollandiana, XXIII, 2-3. — Bruxellis, 1904; in-8°.

Revue Africaine, n°s 252-253. — Alger, 1904; in-8°.

Par le Gouvernement général de l'Algérie :

E. Fagnan. *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée « Al-Bayano 'l-Mogrib »*, trad. et ann. T. I. — Alger, 1904, in-8°.

Alfred Bel. *Histoire des Beni Abd El-Wâd, rois de Tlemcen...*, éditée, traduite et annotée. — Alger, 1904; in-8°.

Aboul 'Abbâs Sidi Ahmed ben 'Ammâr. *Extraits de la Nahlat el-Labîb* (en arabe). — Alger, 1904; in-8°.

Par le curateur de l'arrondissement scolaire du Caucase :

Matériaux concernant le Caucase (en russe), XXVII et XXXIII. — Tiflis, 1900-1904; in-8°.

Par l'Université d'Upsal :

K. Ahlenius. *En kinesisk Världskarta från 17 : de Århundradet.* — Upsala, s. d.; in-8°.

R. Sundström. *En Sång på Tigrë. Språket appttecknad*, öfversatt och förklarad. — Upsala, s. d.; in-8°.

Par le Gouvernement ottoman :

Musée-i humayoun. *Meskoukat-i qadîmè-i islamiyyè qataloghy*, parties III et IV. — Constantinople, 1318-1321; 2 vol. in-8°.

Qourchoun musvèr qataloghy. — Constantinople, 1321; in-8°.

Par le Gouvernement de l'Inde :

Linguistic Survey of India, vol. V. Indo-aryan Family; Eastern Group. Part. I : *Specimens of the Bengali and Assamese languages*, compiled and edited by G. A. Grierson. — Calcutta, 1903; gr. in-4°.

Archæological Survey of India, vol. XXIX : *South-Indian inscriptions*, edited and translated by E. Hultzsch. Vol. III, part II. — Madras, 1903; in-fol.

Archæological Survey of Ceylon; Epigraphia Zeilanica, edited and translated by Don Martino de Zilva Wickremasinghe. Vol. I, part I. — London, 1904; in-4°.

Annual Administration Report of the Forest Department of the Madras Presidency, 1902-1903. — Madras, 1903; in-4°.

Census of India, 1901; India. — Calcutta, 1903; 3 vol. gr. in-8°.

Imperial Library Catalogue, Part I, vol. 1 et 2. — Calcutta, 1904; in-4°.

ETHÉ. *Catalogue of Persian manuscripts in the India Office Library*. Vol. I. — Oxford, 1903; in-4°.

PAR LE « DEPARTMENT OF PUBLIC INSTRUCTION », BOMBAY :
[(*Bombay Sanskrit series.*)

1. *Pañchatantra IV. and V.*, edited by G. Bühler; 1891.

2. *The Paribhāshenduśekhara of Nāgojībhaṭṭa*, edited and explained by F. Kielhorn. Part I; 1868.

3. *Pañchatantra II. and III.*, edited by G. Bühler; 1891.

4. *Pañchatantra I.*, edited by F. Kielhorn. Sixth edition; 1896.

5. *The Raghavaṃśa of Kālidāsa*, edited by Shankar P. Paṇḍit. Part I, second edition; 1897.

6. *The Mālavikāgnimitra of Kālidāsa*, edited by Shankar P. Paṇḍit. Second edition; 1889.

7. *The Paribhāshenduśekhara of Nāgojībhaṭṭa*, edited and explained by F. Kielhorn. Part II, *a*; 1871.

8. *The Raghavaṃśa of Kālidāsa*, edited by Shankar P. Paṇḍit. Part II; 1872.

9. *The Paribhāshenduśekhara of Nāgojībhaṭṭa*, edited and explained by F. Kielhorn. Part. II, *b*; 1873.

12. *The Paribhāshenduśekhara of Nāgojībhaṭṭa*, edited and explained by F. Kielhorn. Part II, *c*; 1874.

13. *The Raghavaṃśa of Kālidāsa*, edited by Shankar P. Pandit. Part III; 1874.

16. *The Vikramorvaśīyam of Kālidāsa*, edited by Shankar P. Pandit. Third edition; 1901.

17. *The Deśīnāmamālā of Hemachandra*, edited by R. Pischel and G. Bühler. Part I; 1880.

18. *The Vyākaraṇa-Mahābhāsya of Patañjali*, edited by F. Kielhorn. Second edition, vol. I; 1892.

23. *The Vāsishṭhadharmaśāstram*, edited by A. Führer, 1883.

24. *Bāṇa's Kādambarī*, edited by P. Peterson. Part I, third edition; 1900.

Kādambarī by Bāṇa and his son, edited by P. Peterson. Part II, third edition; 1899.

31. *The Subhāshitāvali of Vallabhadeva*, edited by P. Peterson and P. Durgâprasâda; 1886.

33. *Hitopadeśa of Nārāyaṇa*, edited by P. Peterson; 1887.

34. *The Gaüḍavaho of Vākpati*, edited by Shankar Pâṇḍurang Paṇḍit; 1887.

35. *The Mahānārāyaṇa-Upanishad*, edited by Colonel G. A. Jacob; 1888.

37. *The Paddhati of Sarngadhara*, edited by P. Peterson. Vol. I; 1888.

39. *A Concordance to the principal Upanishads and Bhaguvadgītā*, by Colonel G. A. Jacob; 1891.

40. *Eleven Ātharvaṇa Upanishads with Dīpikās*, edited by Colonel G. A. Jacob; 1891.

41. *Handbook to the study of the Rig Veda*, by P. Peterson. Part I; 1890.

42. *The Daśakumāracarita of Daṇḍin*, edited by P. Peterson. Part II; 1891.

43. *Handbook to the study of the Rig Veda*, by P. Peterson. Part II; 1892.

44. *Aphorisms on the sacred Law of the Hindus, by Apastamba*, edited by G. Bühler. Part I; 1892.

45. *The Rājataraṅgiṇī of Kalhaṇa*, edited by Durgâprasâda. Vol. I; 1892.

46. *Patañjalasūtrāṇi*, edited by R. Shâstrî Bodas; 1892.

47. *The Parāśara Dharma Saṃhitā*, edited by V. Śâstri Islâmapurkar. Vol. I, part I; 1893.

48. *The Parāśara Dharma Saṃhitā*, edited by V. Śâstri Islâmapurkar. Vol. I, part II; 1893.

49. *Nyāyakośa*, by M. Bh. Jhaḷakikar. Second edition; 1893.

50. *Aphorisms on the sacred Law of the Hindus, by Apastamba*, edited by G. Bühler. Part II; 1894.

51. *The Rājataraṅgiṇī of Kalhaṇa*, edited by Durgâprasâda. Vol. II; 1894.

52. *The Mṛicchakaṭika, with two commentaries*, edited by N. B. Godabole. Vol. I; 1896.

53. *The Navasāhasāṅka carita of Padmagupta*, edited by V. Sh. Islâmpurkar. Part I; 1895.

54. *The Rājataraṅgiṇī of Kalhaṇa*, edited by Durgâprasâda. Vol. III; 1896.

56. *The Bhaṭṭi-kāvya or Rāvaṇavadha*, edited by K. Pr. Trivedî. Vol. I; 1898.

57. *The Bhaṭṭi-kāvya or Rāvaṇavadha*, edited by K. Pr. Trivedî. Vol. II; 1898.

58. *A Second selection of hymns from the Rig Veda*, edited by P. Peterson; 1899.

59. *The Parāśara Dharma Saṃhitā*, edited by V. Śâstri Islâmapurkar. Vol. II, part I; 1898.

60. *The Kumārapālacarita of Hemacandra*, edited by Shankar P. Paṇḍit; 1900.

61. *The Rekhāgaṇita*, edited by K. Pr. Trivedî. Vol. I; 1901.

62. *The Rekhāgaṇita*, edited by K. Pr. Trivedî. Vol. II; 1902.

63. *The Ekāvalī of Vidyādhara*. Vol. I; 1903.

Par la Société asiatique du Bengale :
(*Bibliotheca Indica*, New Series :)

1067. *Baudhāyana śrauta sūtram*, edited by W. Caland. Fasc. 1; 1904.

1068. *Çatasāhasrikā-prajñā-pāramita*, edited by Pr. Ghoṣa. Part I, fasc. 6; 1904.

1069. *Çrāddha kriyā kaumudī*, edited by P. K. Smṛtibhûṣaṇa. Fasc. 5; 1904.

1070. *Vallāla caritam*. Fasc. 1; 1904.

1071. *The Riyāẓu-s-salāṭīn*, translated by M. A. Salam. Fasc. 4; 1904.

1072. *Baudhāyana śrauta sūtram*, edited by W. Caland. Fasc. 2; 1904.

1073. *The Tantravartika*, translated by Gangânâtha Jhâ. Fasc. 2; 1904.

1074. *Nyāya-vārttikam*, edited by P. V. Prasâd Dube. Fasc. 6; 1904.

1075. *Mahābhāṣyapradīpoddyota*, edited by P. B. Çâstri. Vol. II, fasc. 11; 1904.

1076. *The Mārkaṇḍeya Purāṇa*, translated by F. E. Pargiter. Fasc. 8; 1904.

1077. *The Akbarnāma*, translated by H. Beveridge. Vol. II, fasc. 1; 1904.

1078. *Nityācāra-pradīpaḥ*, edited by P. V. Bhaṭṭacânya. Fasc. 4; 1904.

1079. *Tattvārthādhigama*, edited by M. K. Premchand. Vol. I, fasc. 2; 1904.

SÉANCE DU 9 DÉCEMBRE 1904.

En l'absence de M. Barbier de Meynard, la séance est présidée par M. Clément Huart.

Étaient présents :

MM. Allotte de la Fuÿe, Bouvat, Cabaton, Decourdemanche, Dussaud, Rubens Duval, Farjenel, Fossey, Foucher, Mgr Graffin, Halévy, l'abbé Labourt, Isidore Lévy, Leroux, Macler, Mersier, Revillout, Schwab, Specht, Vinson, *membres;* Chavannes, *secrétaire*.

Le procès-verbal de la séance du 11 novembre est lu; la rédaction en est adoptée.

Le Président annonce la mort de M. C. Sonneck, interprète militaire principal, professeur d'arabe à l'École coloniale;

il faisait partie de la Société depuis 1886 et avait publié dans le *Journal asiatique*, en 1899, *Six chansons arabes en dialecte maghrébin.*

Est reçu membre de la Société :

M. Baillet (J.), demeurant à Orléans, 35, rue d'Illiers, présenté par MM. Revillout et Cl. Huart.

Les membres faisant partie de la commission du *Journal* sont réélus à l'unanimité.

M. Farjenel fait hommage d'un livre qu'il vient de publier sous le titre : *Le peuple chinois.*

M. Schwab présente au nom de M. A. Guesnon un ouvrage intitulé *Talmud et Machzor; notice sur deux manuscrits hébreux de la bibliothèque d'Arras.* Le premier manuscrit contient un traité du Talmud de Babylone et est l'œuvre d'un copiste appelé *Néhémie ben Hayim;* le second manuscrit, remarquable par ses enluminures, est un livre d'offices du rite Aschkinazi. — Au nom de M. Raymond Weill, M. Schwab présente un *Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï;* ce travail a fait obtenir à l'auteur le diplôme de l'École des hautes études et lui a valu l'honneur d'être choisi pour diriger les recherches que la Société anglaise de l'*Egypt Exploration Fund* entreprend cet hiver au Sinaï.

M. Halévy fait une communication sur un passage du livre des Juges (v, 30); il étudie ensuite les éléments dont s'est formée la légende du prophète Sâlih chez les Musulmans; il propose enfin une explication des trois sens différents que peut avoir le signe cunéiforme *ab.*

M. Clément Huart présente des observations au sujet de la seconde communication, et M. Oppert au sujet de la troisième.

La séance est levée à 6 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

(Séance du 9 décembre 1904.)

PAR LES AUTEURS :

Ch. RENÉ-LECLERC. *Compte rendu du XXV[e] Congrès des Sociétés françaises de géographie à Tunis.* — Oran, 1904; in-8°.

Moïse SCHWAB. *Rapport sur les inscriptions hébraïques de la France.* — Paris, 1904; in-8°.

LE MÊME. *Le Docteur I. M. Rabbinowicz.* — Paris, s. d.; in-18.

SORABJI MANCHERJI DESÀI. *Hindu Sutaks in the Zoroastrian Scriptures.* — Navsari Arya Vijay Press, 1904; in-8°.

J. OPPERT. *Sogdien, roi des Perses* (2[e] article). — Paris, 1904; in-8°.

A. DE C. MOTYLINSKI. *Le Dialecte berbère de R'edamès.* — Paris, Ernest Leroux, 1904; in-8°.

Ch. CLERMONT-GANNEAU. *Recueil d'archéologie orientale.* Tome VI, 18[e] et 19[e] livraisons. — Paris, 1904; in 8°.

Jules ROUVIER. *Numismatique des villes de la Phénicie. Tyr* (Suite et fin). — Athènes, 1904; in 8°. — *Nouvelle inscription phénicienne de Saïda* (*Sadjiqaton, roi de Sidon*). Rapport de M. Philippe Berger, communication de M. le D[r] Rouvier (extrait). — Paris, 1904; in-8°.

Fernand FARJENEL. *Le Peuple chinois, ses mœurs et ses institutions.* — Paris, 1904; in-18.

A. GUESNON. *Talmud et Machzor.* Notice sur deux manuscrits hébreux de la bibliothèque d'Arras. — Paris, 1904; in-4°.

Raymond WEILL. *Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï.* Bibliographie, texte, traduction et commentaire, précédé de la géographie, de l'histoire et de la bibliographie des établissements égyptiens de la Péninsule. — Paris, 1904; in-4°.

Clément HUART. *Une nouvelle source du Qorân* (extrait du *Journal asiatique*). — Paris, 1904; in-8°.

PAR LES ÉDITEURS :

Leone CAETANI, principe DI TEANO. *Annali dell'Islam.* Vol. I : Introduzione, dall' anno 1 al 6 H. — Milano, 1905; in-fol.

Dr. Hans STUMME. *Maltesische Studien.* Eine Sammlung prosaischer und poetischer Texte in maltesischer Sprache, nebst Erläuterungen. — Leipzig, 1904; in-8°.

R. K. DOUGLAS. *Europe and the Far East* (Cambridge Historical Series). — Cambridge, 1904; pet. in-8°.

Oriens Christianus. *Römische Halbjahrhefte für die Kunde des christlichen Orients.* Dritter Jahrgang, zweites Heft. — Rome, 1903; gr. in-8°.

American Journal of Philology. April, May, June 1904. — Baltimore, 1904; in-8°.

Le Turc, journal politique, scientifique et littéraire. 1re année, nos 46-56. — Le Caire, 1904; in-fol.

Revue archéologique, sept.-oct. 1904. — Paris, 1904; in-8°.

Revue critique, 1904. Nos 46, 47, 48, 49. — Paris, 1904; in-8°.

Zeitschrift für hebräische Bibliographie. VIII Jahrgang, N° 5. — Frankfurt a. M., 1904; in-8°.

Keleti Szemle, revue orientale pour les études ouralo-altaïques. V évfolyam, 2 szám. — Budapest, 1904; in-8°.

Homenaje á D. Francisco Codera, en su jubilacion del profesorado. Estudios de erudición oriental, con una intruducción de D. Eduardo Saavedra. — Zaragoza, 1904; gr. in-8°.

Polybiblion. Année 1904 : partie littéraire, 11e livraison; partie technique, 5e livraison. — Paris, 1904; in-8°.

The Korea Review, vol. 4, n° 9. — Seoul, 1904; in-8°.

Bessarione, pubblicazione periodica di studi orientali. Fasc. 80. — Roma, 1904; in-8°.

Orientalische Bibliographie. XVII Jahrgang (für 1903), zweites Heft. — Berlin, 1904; in-8°.

Victor CHAUVIN. *Bibliographie des ouvrages arabes.* VIII. Syntipas. — Liège et Leipzig, 1904; in-8°.

La Géorgie, n° 5 (18). — Paris, 1904; in-4°.

The Sraata-Sūtra of Drāhyayana, with the Commentary of Dhanvin. Edited by J. N. Reuter. Part I. — London, Luzac and Co., 1904; in-4°.

PAR LA SOCIÉTÉ :

Journal asiatique, juillet-août et sept.-oct. 1904. — Paris, 1904; in-8°.

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. October 1904. — London, 1904; in-8°.

Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie quinta, vol. XIII, fasc. 5-6. — Roma, 1904; in-8°.

Bulletin de littérature ecclésiastique, oct. 1904. — Paris, in-8°.

La Géographie, bulletin de la Société de Géographie. Année 1904, 15 septembre-15 octobre. — Paris, 1904; gr. in-8°.

Le Globe, journal géographique. Tome XLIII, mémoires. — Genève, 1904; in-8°.

American Journal of Archæology, July-September 1904. — Norwood, Mass., 1904; in-8°.

Analecta Bollandiana, tomus XXIII, fasc. IV. — Bruxellis, 1904; in-8°.

The Geographical Journal, vol. XXIV, n°s 5-6. — London, 1904; in-8°.

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, XLVII. — Batavia, 1904; in-8°.

Notulen... van het Bataviaasch Genootschap, XLII, 2. — Batavia, 1904; in-8°.

PAR LE MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE ET DES BEAUX-ARTS :

Bibliothèque de l'École des hautes études, sciences historiques et philologiques. 151° fascicule : *Vie d'Al-Ḥadjdjâdj ibn Yousof d'après les sources arabes*, par Jean PÉRIER. — Paris,

1904; in-8°; — 152° fascicule : *L'Origine des Ossalois*, par Jean Passy, ouvrage ... préparé pour la publication par Paul Passy. — Paris, 1904; in-8°.

École pratique des hautes études, section des sciences historiques et philologiques. *Annuaire*, 1905. — Paris, 1904; in-8°.

Journal des Savants, 1904, n° 11. — Paris, 1904; in-4°.

Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale, tome III (premier fascicule). — Le Caire, 1903; in-4°.

Nouvelles Archives des missions scientifiques et littéraires. XII, 4; XIII, 1. — Paris, 1904; in-8°.

Bulletin de correspondance hellénique. VII-XII, 1904. — Paris, 1904; in-8°.

Revue de l'Histoire des religions. Tome L, n°s 1 et 2. — Paris, 1904; in-8°.

Bulletin archéologique du Comité des travaux historiques et scientifiques. Année 1904, 2° livraison. — Paris, 1904; in-8°.

Par le Gouvernement de l'Inde :

Annual Report of the Archæological Survey, Bengal Circle, for the year ending with April 1904. — Calcutta, 1904; gr. in-8°.

Linguistic Survey of India, vol. III. Tibeto-Burman Family. Part II : *Specimens of the Bodo, Naga and Kachin Groups.* — Calcutta, 1903; gr. in-4°.

— Vol. V. Indo-Aryan Family; Eastern Group. Part II. *Specimens of the Bihari and Oriya languages.* — Calcutta, 1903; gr. in-4°.

The Indian Antiquary, December 1903. Part II, July-September 1904. — Bombay, 1903-1904; in-4°.

District Gazetteers of the United Provinces. Vol. III, V, XXXVIII, XLV, XLVI. — Allahabad, 1903; in-8°.

Par la Société asiatique du Bengale :

Bibliotheca Indica, fasc. 1080-1094. — Calcutta, 1904; in-8°.

Par la Bibliothèque nationale centrale de Florence :

Bollettino delle pubblicazioni italiane ricevutte per diritto di stampa. N° 47. — Firenze, 1904; in-8°.

Par l'Université d'Oxford :

Vincent A. Smith. *The Early History of India, from 600 B. C. to the Muhammadan Conquest, including the Invasion of Alexander the Great.* — Oxford, 1904; in-8°.

Colonel Sir Thomas Hungerford Holdich. *India.* — London, 1904; in-8°.

Par l'Université de Cambridge :

William Emery Barnes. *The Peshitta Psalter according to the West Syrian Text,* edited with an Apparatus criticus. — Cambridge, 1904; in-4°.

Par l'Université d'Upsal :

Sphinx, revue critique embrassant le domaine entier de l'égyptologie. Vol. III, fasc. iii. — Upsala, 1904; in-8°.

Par l'Université Saint-Joseph de Beyrouth :

Al-Machriq, année 1904, n° 22. — Beyrouth, 1904; in-8°.

ANNEXES AU PROCÈS-VERBAL.
(Séance du 11 novembre 1904.)

CHARLES CARPEAUX.

Après cinq ans de prospérité sans nuage et, pourrait-on dire, d'impunité dans la tâche qu'elle a entreprise d'arracher à l'Indo-Chine le secret de son passé, l'École française d'Extrême-Orient vient d'être coup sur coup éprouvée par un

double deuil. Il n'y avait pas trois mois que P. Odend'hal était tombé sous les coups des sauvages Jaraï, quand Charles Carpeaux lui a été enlevé, le 28 juin dernier, à Saïgon, par une attaque de dysenterie. A la suite de son chargé de mission, elle a ainsi perdu son chef des travaux archéologiques : le tireur invisible assure ses coups. Né à Paris le 23 avril 1870, héritier d'un nom illustre dans l'histoire de l'art français et attaché au Musée de sculpture comparée du Trocadéro, Carpeaux avait accepté d'enthousiasme l'occasion qui s'offrait à lui d'aller faire en Extrême-Orient de l'archéologie militante. Aussitôt arrivé en Indo-Chine, au début de l'automne 1901, il venait spontanément à l'École et celle-ci se l'associait à titre d'abord provisoire (21 octobre 1901), puis définitif (13 avril 1903). Aujourd'hui elle ne déplore pas seulement la disparition d'une nature d'élite, exceptionnellement délicate et généreuse; sa mort lui coûte encore le collaborateur le plus expert et le plus dévoué au moment même où, son apprentissage local terminé, il allait à son tour passer maître. On peut s'en fier à MM. Dufour et Parmentier dont il seconda les travaux d'exploration et de fouilles au Cambodge et en Annam, pour rendre à leur ami, dans leurs futures publications, la justice qui lui est due. Les rapports de M. Finot sont déjà là pour attester comment, pendant près de trois ans, Carpeaux a dépensé sans compter au service de l'archéologie indo-chinoise ses talents de praticien et son zèle d'amateur éclairé, pour lui sacrifier enfin jusqu'à sa vie[1]. A. F.

Sur une récension persane inédite du *Bakhtiar-Nameh*.

En 1883 M. René Basset a fait paraître, sous le titre de : *Histoire des dix vizirs (Bakhtiar-Nameh)*, Paris, in-12, dans

[1] Cf. *B. E. F. E.-O.*, II, p. 110, 223, 417, 439; III, p. 138, 543; IV, p. 537-538.

la collection des *Contes et chansons populaires* de la librairie Leroux, une traduction de l'un des textes arabes de ce petit recueil de contes. Il s'agit là, rappelons-le, d'un prince devenu le favori du roi son père, sans que celui-ci sût qu'il était son fils. Le jeune homme est accusé d'avoir essayé d'attenter à la chasteté de la reine. Il est condamné à mort. Chaque jour il est amené devant le roi, lui fait un récit et son supplice est renvoyé au lendemain. Il en est ainsi pendant dix jours. Le onzième le roi le reconnaît pour son fils, l'accusation portée est reconnue fausse; le jeune prince prend rang à la cour comme héritier du trône.

Tous les noms des personnages cités, soit dans le récit principal, soit dans les narrations incidentes, sont persans. M. Basset en a conclu, avec juste raison, ce semble, que l'œuvre originale était persane.

Notons, toujours d'aprés M. Basset, que les diverses recensions du *Bakhtiar-Nameh* doivent se classer en deux groupes.

Dans l'un, il range les rédactions arabes : celle publiée en arabe par Knös en 1807, en allemand par Habicht, dans son édition des *Mille et une nuits*, par Caussin de Perceval dans sa *Continuation des Mille et une nuits;* enfin il comprend, dans le même groupe, la version ouïgoure, datée de 838 de l'hégire, dont un manuscrit est conservé à la bibliothèque Bodléienne à Oxford. Toutefois cette dernière indication est donnée sous réserve, car l'on ne connaît, de la version ouïgoure, que le cinquième conte.

L'autre groupe comprendrait les recensions persanes, savoir : le texte, avec traduction anglaise, publié une première fois à Londres par Ouseley en 1801, celle-ci rééditée par W. A. Clouston en 1883; la traduction française donnée à Paris par Lescallier, en l'an XIII de la R. F.; le texte lithographié dû à Kasimirski, Paris, 1839; enfin une traduction française contenue dans l'édition des *Mille et une nuits*, publiée à Paris en 1823 par Édouard Gauthier.

Entre les deux groupes la principale différence consiste en

ce que, dans les rédactions persanes, il se rencontre, selon les cas, un ou plusieurs récits de moins que dans celles arabes, lesquelles en comprennent onze. Édouard Gauthier, par exemple, ne donne que huit contes, en dehors de la narration qui sert de cadre aux autres. De cet état incomplet des recensions persanes, M. Basset a tiré la conclusion qu'elles dérivaient des rédactions arabes. Peut-être serait-il plus exact de supposer que les Persans n'ont pas toujours puisé dans les recensions arabes, qu'ils ont tiré directement certains contes de l'original persan inconnu que M. Basset indique, par hypothèse, comme la source commune aux deux groupes entre lesquels il classe les diverses recensions du *Bakhtiar-Nameh*.

Or, dans un manuscrit persan en ma possession, manuscrit daté, comme copie, de 1244 de l'hégire, où sont réunies toutes sortes d'anecdotes en prose, plus deux poèmes, se trouve, de la page 209 à la page 259, une œuvre en vers intitulée در ستان كتاب بختيار, avec trois vers à la ligne et 20 lignes à la page; il s'agit donc d'environ 3,000 vers.

Ce texte nous paraît digne d'attirer l'attention des folkloristes. Il semble susceptible, en effet, de jeter un certain jour sur la classification généalogique des diverses recensions du *Bakhtiar-Nameh*.

Comme les rédactions arabes, il contient la totalité des contes, mais il se rapproche, d'autre part, des recensions persanes par certaines particularités.

Citons, comme exemple, le dixième récit des textes arabes. Il s'agit, dans ce conte, d'une reine qui retrouve un fils perdu. Chez les Arabes, les circonstances d'un premier mariage, dont naît ce fils, sont d'abord expliquées, puis un roi fait la guerre au père de la future reine et obtient celle-ci pour femme. Chez les Persans la guerre tient la tête du récit, puis il est expliqué que la reine avait eu un enfant antérieurement à son mariage. Or, dans notre texte, l'ordre de la narration est le même que chez les Persans.

Autre remarque. Dans le récit principal, celui qui en-

cadre les autres, le premier vizir se nomme chez les Persans (du moins, dans la traduction d'Édouard Gauthier) *Sipeh Salar*. Chez les Arabes ce nom est *Isfehend*, corrigé par M. Basset en *Isfehbed* pour *Ispehbed*. Or notre texte porte *Sipeh-Salar* comme chez les Persans.

Du moment que ce texte se rapproche, d'un côté, du groupe des recensions arabes, de l'autre, des rédactions persanes, il est permis de le considérer comme antérieur aux unes et aux autres; peut-être même constitue-t-il la source commune dont sont sorties les unes comme les autres. Une traduction complète de ce même texte permettrait seule, vraisemblablement, d'élucider ce dernier point, au moyen des rapprochements détaillés qu'elle rendrait possibles.

Ne quittons pas le *Bakhtiar-Nameh* sans préciser un fait bibliographique relatif à ce petit receuil. Page xv de son avant-propos M. Basset s'exprime comme suit : « M. Zenker cite les *Onze journées*, conte arabe, par Galland (Paris, in-16, s. d.). C'est probablement le *Bakhtiar-Nameh*, ajoute-t-il, et la traduction fut faite, sans doute, sur le manuscrit 1790 du Supplément arabe de la Bibliothèque nationale. »

Le titre exact est : *Les Onze journées*, contes arabes, traduction posthume de Galand (*sic*), revue et corrigée par C.... A Paris, chez Carteret et Brosson, libraires, rue Pierre-Sarrazin, n° 7. An VI de la République française. — Le volume, du format de 17 c. sur 9, comprend 12 pages de préface plus 266 pages, dont la dernière est en blanc.

C'est là une traduction du *Bakhtiar-Nameh* qui suit d'aussi près que possible celle de M. Basset, en tenant compte, bien entendu, de la moins grande fidélité au texte, ordinaire aux traductions orientales effectuées soit au XVIIIe siècle, soit au début du suivant.

Le traducteur paraît avoir pris pour base de son travail un manuscrit arabe, encore en mes mains. Ce manuscrit, de 232 pages de 15 sur 23 c., 13 lignes de 6 c. à la page, sans date, mais d'une écriture du XVIIIe siècle sur papier européen, est précédé d'une invocation chrétienne.

Citons encore un manuscrit de 143 pages de 21 sur 14 1/2, 20 lignes de 9 1/2 à la page, avec invocation chrétienne, copié en 1835 sur papier européen, par Germanos Yousouf. La rédaction est un peu moins sèche que celle du précédent; les noms persans y sont généralement plus déformés.

A notre avis, la comparaison des noms persans et de leurs formes plus ou moins altérées serait un des éléments à mettre en œuvre pour établir le plus ou moins d'ancienneté d'une rédaction quelconque, arabe ou persane, du *Bakhtiar-Nameh*, par rapport aux autres recensions du même recueil.

Ainsi, en persan, deux synonymes se rencontrent pour l'expression «général d'armée» : اسفهسلار et سپهسالار. Cette dernière forme constitue le nom du premier vizir chez Édouard Gauthier comme dans le texte versifié persan signalé par nous comme inédit; elle est pure et témoignerait de l'ancienneté relative de ces deux recensions.

Tout au contraire on rencontre, comme formes altérées de اسفهسلار, celles *Isfehend* اسفهند dans Knoss, *Les Onze journées* et le manuscrit qui a servi à cette dernière traduction, puis اسفهار dans le manuscrit copié par Germanos Yousouf. Il s'agirait donc là de deux textes plus jeunes que les deux autres que nous venons de citer.

J.-A. Decourdemanche.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL.

(Séance du 9 décembre 1904.)

Communication de M. Barth.

Notre confrère, M. Finot, directeur de l'École française d'Extrême-Orient, a quitté Hanoï à la fin de septembre, laissant l'intérim de la direction de l'École à M. Maitre. Avant de rentrer en Europe, il a tenu à visiter le Siam et la Birmanie, afin de compléter son expérience de l'Indo-Chine et aussi pour veiller par lui-même aux derniers arran-

gements à prendre à Bangkok au sujet de la mission du commandant Lunet de Lajonquière chargé de faire le relevé des monuments cambodgiens dans les provinces devenues et restées siamoises.

De Bangkok, M. Finot a remonté la vallée du Ménam pour ensuite se rabattre sur la frontière de la Birmanie, à la hauteur du golfe de Martaban, et c'est d'une station proche de cette frontière qu'il m'a adressé la lettre suivante, qui intéressera sans doute les lecteurs du *Journal asiatique*. Il s'y trouve notamment une appréciation de l'art architectural siamois que je crois neuve et juste et qui, venant d'un observateur aussi fin et aussi expérimenté que M. Finot, mérite en tout cas d'être retenue. Voici cette lettre :

«Ban Mi Tho, 29 octobre 1904.

«Je crois que vous chercheriez en vain sur les cartes le hameau d'où je vous écris. Il se compose d'un poste siamois de sept ou huit hommes, et de deux maisons. Il est au pied des montagnes, sur la route de Raheng à Moulmein. Ce qui me crée ici des loisirs inattendus est simplement la fantaisie d'un éléphant. Cet intéressant animal a de glorieuses performances : dernièrement, à l'époque où coulait le *mada*, il a tué trois hommes, ce qui lui vaut une exceptionnelle considération. Ce matin donc, au moment du chargement, il estima qu'une de mes malles était trop lourde pour sa noble croupe, et il exprima son objection en reculant d'un pas. La malle tombe. Clameurs. Panique générale des éléphants qui s'entassent, renversent la palissade et se précipitent comme une trombe dans la forêt, semant les débris de leurs bâts, les caisses et les cornacs. Ils sont du reste rentrés peu après, pacifiques et résignés, sauf l'auteur du hourvari, qui a filé au delà des montagnes. Mais de mes onze animaux, six ne peuvent plus rien porter, faute de bâts; je suis donc obligé de demander des renforts à Raheng. J'espère repartir demain.

«Je ne suis pas fâché d'avoir pu me faire *de visu* une idée de l'art siamois en dehors de ce que les Cambodgiens ont

fait ici. Cela ne vaut pas, comme dit Rabelais, un coupeau d'oignon. Ce sont des œuvres de pacotille, mal construites avec de mauvais matériaux, où tout est calculé pour l'effet, et un effet très inférieur, de dimensions et de richesse.

« Cependant Lopburi (Lowo, le Lvo des bas-reliefs d'Angkor) a quelques constructions assez curieuses. Ce sont des temples qui peuvent être soit du cambodgien abâtardi, soit une imitation du cambodgien par des artisans inhabiles. Ils sont en briques avec une décoration en ciment : c'est essentiellement le procédé thaï. Mais ce qui étonne c'est que cette décoration, d'après le peu qui en reste, est d'excellente qualité. Il y a un tympan de Nāgas, dont la facture vaut les Nāgas d'Angkor, sauf que ceux-là sont modelés en ciment au lieu d'être taillés en pierre. Il semble qu'il y ait là une curieuse période de transition, qui a dû être courte d'ailleurs. Une autre remarque, c'est qu'on trouve dans des sanctuaires de construction absolument mauvaise, des statues de bronze de style cambodgien très remarquables. L'art du fondeur a dû survivre à celui de l'architecte.

« Le Chinois fait ici des siennes. Il a commencé, comme entrepreneur, par fourrer dans les vihāras des motifs chinois. Maintenant c'est le Chinois riche qui entre en scène : il construit des pagodes à ses frais, et des pagodes en forme de maisons européennes! On voit de grandes bâtisses blanches qu'on prend pour de vulgaires habitations. On regarde par une porte ouverte et on voit de grands Buddhas dorés avec quelque vieille au crâne tondu qui récite pieusement une prière en pāli. C'est une pagode, œuvre pie d'un marchand chinois. Si elle le conduit au Naraka, il ne l'aura pas volé. Les bonzes paraissent du reste apprécier le confort européen : à Bangkok, ils ont des ventilateurs électriques!

. . . .

L. Finot.

« P.-S. Moulmein, 8 novembre. Je suis arrivé à Moulmein avec quelque difficulté. Je repars demain pour Rangoon. »

BIBLIOGRAPHIE.

Ibn Qotaïba. *Liber poesis et poetarum* quem edidit M. J. de Goeje. Lugduni Batavorum, apud E.-J. Brill, 1904. 1 volume in-8°, LIII et 591 pages de texte.

Le savant auquel est dû l'ouvrage de ce nom était, comme un grand nombre d'auteurs célèbres chez les Arabes, originaire d'une famille persane. Il naquit vers l'année 828 de notre ère, probablement à Bagdad, et c'est dans cette capitale de l'empire abbasside qu'il passa la plus grande partie de sa laborieuse existence. Il était encore professeur dans une des principales mosquées de la ville, lorsqu'il mourut subitement, dans les dernières années du troisième siècle de l'hégire, en 296 (909 de J.-C.), selon le biographe Ibn Khallikân[1].

Le *Livre des poètes*, une des plus importantes productions de ce fécond écrivain, faisait vraisemblablement partie d'une série de Traités que l'auteur rédigea spécialement pour former les rédacteurs officiels du *Divân* à l'exercice de leurs fonctions. Le premier par la date de sa composition porte le titre de *Edeb el-Katib* et ne roule guère que sur des questions de grammaire et de lexicographie; une édition très correcte de ce texte a été publiée, en 1901, par M. Max Grünert. Le second, auquel Ibn Ḳotaïba donna le nom de *Kitâb el-Mé'arif* «Livre des connaissances», est dans son ensemble un recueil de faits historiques. Il fut suivi du *Kitâb el-Achribeh* «Livre des boissons», qui paraît avoir été surtout une sorte d'anthologie; puis le *Livre de la poésie et des poètes*, qui fait l'objet de la présente notice, et, en dernier lieu, un Traité de l'explication des songes (*Kitab tawil er-rouyâ*), cité par l'auteur du *Fihrist*. Là ne s'arrêta pas l'activité scientifique de l'au-

[1] Cf. *Biographical Dictionary*, trad. de Slane, t. II, p. 82.

teur. Il entreprit, dans les dernières années de sa vie, la composition d'un grand recueil historique et littéraire qu'il intitula *'Ouyoun el-Akhbar* «Les sources de l'histoire»; M. Brockelmann a déjà fait paraître un fascicule de cet important ouvrage, dont la suite est attendue avec impatience. Enfin, pour compléter la liste des travaux attribués à Ibn Ḳotaïba, mais qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous, on doit citer deux études sur les traditions du Prophète; l'une relative aux mots rares et difficiles qui s'y rencontrent (*gharîb el-hadîth*); l'autre qui traite des variantes et des sources différentes des traditions (*Moukhtalif el-hadîth*). Il est probable que des copies complètes ou du moins des fragments de ces derniers ouvrages existent dans les grandes collections d'Orient.

Le *Livre de la poésie et des poètes* a depuis longtemps attiré l'attention des savants européens. La préface de ce curieux ouvrage a été surtout l'objet d'une étude particulière : en Allemagne d'abord, où M. Nöldeke lui consacra tout un chapitre de ses *Contributions à la connaissance de la poésie des anciens Arabes*[1]; et plus tard à Leyde, dans un recueil de mémoires publiés à l'occasion du Jubilé de l'Université[2]. Dans ce dernier extrait, le texte est suivi d'une traduction en hollandais.

Nous résumons d'après ces deux documents les renseignements que Ibn Ḳotaïba plaça en tête de son livre, et les observations critiques dont M. Nöldeke les a accompagnés. Il est bien entendu qu'on ne doit pas s'attendre de la part d'un écrivain musulman à des vues d'ensemble sur le domaine poétique de ses compatriotes; les considérations générales en sont bannies. Son livre consiste en notices biographiques généralement courtes sur les principaux poètes, suivies de citations tirées de leurs divâns. L'ordre chronologique n'a pas été suivi rigoureusement dans cette ency-

[1] *Beiträge zur Kenntniss der Poesie der alten Araber*. Hannover, 1864, p. 1 à 52.

[2] *Feestgave ter gelegenheit van het driehonderjarig bestaan der Leidsche Hoogeschool*, 1875.

clopédie poétique qui commence par Imrou'l-Ḳaïs et se termine avec les poètes de la fin de la dynastie omeyyade. On sent que l'auteur se laisse quelquefois influencer par les documents qu'il a sous les yeux. C'est ainsi que, sans tenir compte des dates, il intercale dans ses listes tout ce qu'il lui a plu d'extraire du *Divân des Hodeïlites*. En revanche, on doit lui tenir compte de l'indépendance dont il fait preuve dans plusieurs de ses observations critiques, sans hésiter à rompre en visière avec les préférences ou les préventions qui avaient cours de son temps parmi les écoles littéraires. Il n'hésite jamais à placer l'inspiration générale, les dons naturels, et ce que nous appelons «le tempérament» au-dessus des mérites qu'on peut acquérir par le travail et l'imitation. Il reconnait et signale souvent l'influence que les impressions extérieures, le spectacle de la nature, par exemple, l'aspect du ciel au lever et au coucher du soleil, l'immensité silencieuse du désert, etc. peuvent exercer sur l'âme du poète. Sans dédain, mais avec une impartiale froideur, il relègue au second plan les poésies qui ne se recommandent que par le mérite de la forme ou la recherche archaïque de l'expression. C'est ainsi qu'il ne professe qu'une médiocre estime pour les exercices d'école d'El-Khaṭib et d'El-Asm'ayi. Il proclame comme une règle salutaire de tenir grand compte des circonstances de temps et de lieu, et de faire entrer dans l'appréciation d'une œuvre littéraire cet ensemble de contingences que la critique moderne groupe sous l'appellation d'«influences des milieux». Peut-être même irait-il un peu trop loin dans cet ordre d'idées au détriment de sa classification générale, si son goût très sûr ne le ramenait vite au principe excellent de l'étude de l'œuvre en elle-même et du génie de l'auteur, en dehors de toute influence extérieure. Et c'est ainsi qu'il est amené à déclarer qu'un poète du troisième siècle de l'hégire, tel qu'Abou Nowas, doit être placé au premier rang à côté des plus grands noms de l'âge antéislamique ou du premier siècle.

Quiconque a étudié de près la poésie arabe sait quelle

IMPRIMERIE NATIONALE.

cause irrémédiable de faiblesse et de décadence prochaine fut pour les littérateurs des trois premiers siècles la stricte imitation de la poésie ancienne considérée comme un modèle de beauté classique hors duquel il n'y avait pas de salut. Regrets du poète à la vue du douar abandonné; plaintes douloureuses sur le départ précipité de la caravane qui emmène l'objet aimé; course folle de l'amant à travers les solitudes et les terreurs du désert; description (souvent anatomique) du cheval ou de la chamelle maharite, à la poursuite de la belle fugitive; puis, par une transition plus ou moins habile, éloge du bienfaiteur auquel la ḳaçideh est dédiée, et qui réunit en lui les deux qualités par excellence de l'idéal arabe, le courage militaire et la générosité; tel est le thème ordinaire des pièces de l'ancien temps, qui devint le modèle exclusif des âges subséquents. Mais autant ces images étaient vraies et saisissantes chez les poètes de la vie nomade, autant elles devenaient déplacées et ridicules chez un poète courtisan qui composait et déclamait des panégyriques sous les élégants portiques des palais de Damas ou de Bagdad. Néanmoins la règle était absolue, inflexible, et chez aucun maître, pas plus Ibn Ḳotaïba que ses prédécesseurs, on ne trouve un mot de protestation contre cette froide imitation du passé. Bien mieux, tous la proclament comme la condition rigoureuse d'une composition poétique[1]. La tradition s'en est conservée jusqu'à nos jours et il serait facile d'en signaler les traces dans telle pièce de circonstance pompeusement déclamée du haut du *minber* à l'occasion du *mevloud* (naissance du Prophète) ou dans un des salons fastueux du palais de Yildiz Kieuchk, en présence du Padichah.

Pour notre auteur, la poésie doit être classée en quatre divisions principales. La première comprend les œuvres où

[1] Il y a bien cependant quelques exceptions à la règle dans le début de certaines *ḳaçidehs* qui remontent aux deux premiers siècles de l'hégire. Mais elles sont extrêmement rares et ne portent que sur de simples détails de la description imposée par l'usage et qui donnait à la pièce son cachet de poésie classique.

tout est parfait, pensée et style. La seconde est celle où le style seul est digne d'éloges, sans qu'elle se recommande par le mérite de l'invention. Dans la troisième, au contraire, se rangent les œuvres dont la pensée est originale et neuve, mais qui pèchent par une certaine faiblesse d'exécution. Enfin, dans la quatrième classe, — celle des refusés, — tout est médiocre, la forme aussi bien que le fond.

Il est douteux que le lecteur européen trouve exactement ces qualités et ces défauts dans les exemples cités par le littérateur arabe à l'appui de la classification qu'il a adoptée. Mais hâtons-nous d'ajouter qu'il nous est bien difficile à nous critiques occidentaux de nous placer exactement au point de vue de l'esthétique orientale. Le sens intime des mots, la propriété des termes poétiques d'où découle la perfection de la forme sont choses qui échappent à notre appréciation. Nos traductions pécheront toujours par un de ces deux défauts : souci trop rigoureux de la littéralité et, partant, obscurité dans la traduction ; ou bien paraphrase qui enlève au vers sa grâce native et le rabaisse à la lourdeur prosaïque d'un commentaire. En outre, le lecteur musulman jugera chaque *beït* (distique) séparément et comme renfermant un sens complet, tandis que nous serons surtout préoccupés de la liaison des idées et de l'unité de l'ensemble, c'est-à-dire de ce qui ne se trouve jamais dans une poésie orientale.

Telles sont les données générales de la *Mokaddemeh* ou introduction qui ouvre la très curieuse compilation d'Ibn Ḳotaïba. Elles étaient déjà connues par la consciencieuse analyse que M. Nöldeke en avait donnée ; on les retrouvera plus complètes encore dans la belle édition que M. de Goeje vient de publier de l'ouvrage entier. Elle a pour base le manuscrit de Leyde collationné sur les copies de Vienne, de Constantinople, du Caire et de la collection Schefer aujourd'hui à la Bibliothèque nationale. Il fallait la profonde connaissance que possède M. de Goeje de la littérature arabe, son érudition toujours sagace et sûre, l'instinct de divination qu'il doit à ses vastes lectures, pour triompher

des difficultés que présente un texte où les citations poétiques de tout âge et de toute provenance fourmillent à chaque page, avec les incorrections et les lacunes inévitables dans tout document de date ancienne.

L'édition de M. de Goeje ne renfermant pas de table des différents chapitres, nous ne croyons pas inutile de signaler au lecteur les principales biographies qui s'y rencontrent; l'intérêt que cette nomenclature présente pour les recherches en fera excuser la sécheresse.

Ibn Ḳotaïba réunit dans ses premiers chapitres les poètes qui ont vécu avant la naissance de l'Islam; nous citerons parmi les plus célèbres : Imrou'l-Ḳaïs, Zoheïr ben Abi Solma, Ka'b ben Zoheïr, Nabigah Dobyâni, Moseib ben 'Alas, Motelemmis, Ṭarafah ben el-'Abd, Laḳit, Aus ben Hadjar, les deux Maraḳḳach, 'Adi ben Zeïd, el-Afwah, 'Amr ben Ḳolthoum, Abou Douad el-Eyyadi, Hatem Ṭaï, 'Antarah ben Cheddad, Lebid ben Reby'ah, Nabigah el-Dj'adi.

Parmi ceux qui ont vécu à l'époque de Mahomet : Hasan ben Thabit, le poète officiel du Prophète; El-'Otayyah; la poétesse du désert, Khansa, dont les élégies en l'honneur de son frère sont encore citées aujourd'hui comme un modèle du genre.

Au nombre des poètes contemporains des quatre premiers khalifes dits *orthodoxes* : Djemil ben Ma'mer et Tawbah, tous deux célèbres par leurs ḳaçidehs amoureuses; Leïla el-Akhyalyah, rivale par l'inspiration de Khansa citée ci-dessus; Omeyyah ben Abi Ṣalt, « qui voulut se faire passer pour prophète et introduisit dans ses poésies des traditions et des noms inconnus aux Arabes de son temps »[1].

[1] *Liber poesis*, p. 279; une assez bonne notice lui est consacrée dans ce livre. Les lecteurs du *Journal asiatique* ont certainement présents à la mémoire les rapprochements curieux que M. Clément Huart a établis entre certains passages du vieux poète Omeyyah et des versets du Coran. Il y eut une pénétration incontestable des légendes mises en vers par ce poète, dans le milieu d'idées qui présidèrent à la rédaction du Coran. Mais, d'autre part, le texte unique

Dans la nomenclature des poètes qui vécurent sous les premiers khalifes omeyyades, nous trouvons : Djerir, Farazdaḳ et El-Akhṭal, les trois rivaux dont les compétitions littéraires remplissent bien des pages du *Kitâb el-Aghanî*; Koṭheyir qui, dans le genre *nessîb* (poésie élégiaque et amoureuse), est placé sur le même rang que Djemil; Dhou Rommah; Kaïs ben Mo'ad, le célèbre névrosé plus connu sous le nom de *Medjnoun* (le fou) dont les extravagances passionnées ont défrayé la littérature persane-turque et pris chez les maîtres du soufisme musulman un caractère de mysticisme étrange; El-'Addjadj et son fils Roubah, les deux improvisateurs par excellence dans le genre dit *redjez* qui est plus voisin de la prose rimée que de la poésie véritable [1]; 'Orwah ben Ward, de la tribu des Beni 'Abs comme Antar, et connu par les travaux de Nöldeke et de Boucher.

Enfin, dans les derniers chapitres, se trouvent les notices bibliographiques accompagnées de nombreuses citations des poètes qui florissaient sous les premiers princes de la maison d'Abbas. Entre autres : Abou Dolamah; Khalef el-Ahmar, l'habile pasticheur de la vieille poésie, dont les supercheries littéraires déconcertaient les plus fins connaisseurs de son siècle; Abou'l-Aṭahyah, le moraliste un peu monotone; Di'bil, aux épigrammes cyniques; Abou Nowas, dont la notice n'occupe pas moins de 23 pages, et qui mérite d'être proclamé le maître de la poésie lyrique au IIIe siècle de l'hégire; Moslim ben Walîd, surnommé «la victime des belles», que M. de Goeje a fait revivre en publiant son Divân complet; enfin Achdja' Es-Sulami, le protégé des Barmékides, et dont la notice clôt le volume.

que M. Huart avait sous les yeux est déparé par de fausses leçons en si grand nombre qu'il serait indispensable, avant de pénétrer plus à fond dans ces comparaisons délicates, de recueillir les leçons d'autres textes où les fragments d'Omeyyah ont été recueillis.

[1] On doit à M. Ahlwardt, le plus fin et le plus érudit connaisseur de l'ancienne poésie arabe, une édition toute récente des fragments que le temps a respectés de ces deux poètes.

On sait que les éditions publiées par la grande école des arabisants de Leyde sont rarement accompagnées de traductions et ne s'adressent par conséquent qu'à des lecteurs déjà avancés dans l'étude de la langue classique. La publication du *Livre de la poésie et des poètes* ne fait pas exception à la règle, mais à défaut de traduction, elle offre un texte revu avec un soin minutieux et dont l'appareil critique ne présente aucune lacune. Les vers et aussi le texte en prose, partout où ils présentent quelque obscurité, sont exactement vocalisés de façon à en faciliter l'interprétation. Deux tables, l'une des noms d'hommes, l'autre des noms de lieux, sont suivies d'un glossaire des mots rares qui est à lui seul un petit répertoire de lexicographie. Le seul reproche que nous adresserions à celui-ci c'est d'être trop court et de supposer chez le lecteur une connaissance de la langue littéraire que bien peu possèdent. La liste aurait pu être augmentée du double et encore toutes les difficultés du texte ne seraient-elles pas résolues. Il est d'ailleurs malaisé de tracer les limites d'un travail de ce genre et sa concision ne nuit en rien au mérite d'une publication, fruit du labeur de plusieurs années, dont la place est marquée parmi les meilleurs documents qui serviront à l'histoire future de la poésie aux bonnes époques de la civilisation arabe. B. M.

Le Dialecte berbère de R'edamès, par A. de C. Motylinski. (Publications de l'École des lettres d'Alger.) — Leroux, Paris, 1904; in-8°, xxxii-334 pages.

Dès ses débuts, l'École des lettres d'Alger a donné une vive impulsion à l'étude de la langue berbère, et le nouveau volume de M. Motylinski apporte une contribution importante à ces travaux méthodiques et scientifiques qui ont eu pour objet la langue des anciennes populations de l'Afrique mineure. Mais, avant de procéder à l'exposé d'une théorie complète et à peu près définitive d'une langue, il est indis-

pensable de connaître tout d'abord les principales formes dialectales qui lui sont propres, et c'est à cette tâche surtout que se sont voués jusqu'ici les principaux berbérisants. Il y avait en outre urgence à opérer ainsi, car certains dialectes berbères paraissent appelés à disparaître dans un avenir prochain pour être supplantés par la langue arabe. Toutefois, en ce qui concerne la Tripolitaine, M. Motylinski estime, non sans apparence de raison, que les renseignements fournis par les explorateurs au sujet de l'usage actuel du berbère peuvent ne pas être d'une rigoureuse exactitude. Il n'y aurait rien d'étonnant, en effet, à ce que, dans certaines tribus, on fît usage de l'arabe avec les étrangers ou en leur présence, tandis que le berbère resterait la langue courante pour les relations familiales, à la façon du patois dans certaines régions de la France. Dans ce cas la disparition du berbère serait plus apparente que réelle. Quoi qu'il en soit, il est prudent de recueillir dès à présent tous les matériaux qui subsistent de cette vieille langue, ainsi que l'a fait M. Motylinski pour le dialecte parlé dans la ville de R'edamès, ou Ghadamès suivant l'orthographe moins rigoureuse dont on fait généralement usage.

Nul n'était mieux préparé à un pareil travail que l'érudit directeur de la Médersa de Constantine qui s'est occupé d'une manière spéciale des dialectes parlés dans le Mzab et le Djebel-Nefousa. Certes il eût été préférable que l'on eût pu lui procurer le loisir et les ressources nécessaires pour se rendre à R'edamès et recueillir sur place tous les éléments d'information dont il avait besoin. Cependant, grâce à une circonstance favorable, il a réussi à mener à bien son étude sans quitter le territoire algérien. Un négociant de R'edamès, Mohammed ben Othman, vient en effet assez souvent à El-Oued pour les besoins de son commerce, et c'est là que M. Motylinski a pu passer quinze jours avec cet informateur précieux, qui avait au préalable reçu un questionnaire détaillé auquel il avait préparé des réponses par écrit. Cette entrevue, facilitée par la haute bienveillance du Gouverneur général

de l'Algérie, a donné les meilleurs résultats, en sorte que nous avons mieux qu'une simple ébauche et que, s'il reste encore à glaner quelque chose, il est certain qu'il n'y a plus rien d'essentiel à écrire sur le sujet. L'introduction placée en tête du volume est très documentée; elle rappelle tous les travaux antérieurs dont le berbère de la Tripolitaine a été l'objet. Des notes grammaticales viennent ensuite et retracent en termes clairs et précis les particularités spéciales au dialecte r'edamsien. Puis on trouve divers textes rédigés directement ou traduits de l'arabe par l'informateur indigène. Chacun de ces textes est accompagné de sa transcription en caractères arabes et latins, d'un mot à mot interlinéaire et d'une traduction française. Un vocabulaire français-berbère assez développé ainsi que deux vocabulaires recueillis autrefois par Gräberg de Hemsö et Richardson complètent ce qu'on pourrait appeler la partie technique. Enfin le volume se termine par un résumé de l'histoire de R'edamès, texte arabe et traduction, une légende touareg et des notes sur R'edamès traduites sur un manuscrit de la Zaouïa de Guemar.

Le fait le plus curieux que présente le dialecte de R'edamès est, à coup sûr, la substitution du ع au غ dans un certain nombre de cas. Il est en effet bien singulier que, en dehors des mots empruntés à l'arabe, on fasse usage en berbère d'une articulation qui paraissait être jusqu'ici l'apanage exclusif des gosiers arabes. Et cela est d'autant plus surprenant que le fait se produit dans la désinence formative de la première personne de la conjugaison du verbe. D'où vient ce phénomène? Il serait curieux d'en chercher la raison. A première vue, — et c'est là, bien entendu, une simple hypothèse, — il semblerait que la chose s'expliquerait si les habitants de R'edamès étaient non des Berbères d'origine, mais des Arabes berbérisés.

Ainsi que tous les autres dialectes berbères, celui de R'edamès a adopté dans son vocabulaire un grand nombre de mots arabes, de même que les dialectes arabes maghrébins ont fait quelques emprunts du même genre à l'ancienne langue

du pays situé au nord-ouest de l'Afrique. Il est parfois difficile de décider pour un mot donné quelle est celle des deux langues qui est tributaire de l'autre. C'est aux berbérisants qu'il appartient de nous fixer sur ce point. Ce travail intéressant, ce me semble, pour avoir une connaissance plus exacte des dialectes maghrebins, mériterait d'être traité par une plume aussi autorisée que celle de M. Motylinski qui vient, une fois de plus, de nous donner un travail fort bien conçu et brillamment exécuté.

Les fautes typographiques, inévitables dans une longue série de mots étrangers transcrits en caractères latins, sont assez aisées à corriger grâce à la double transcription que l'on rencontre presque partout; en effet, si un ن et un ت peuvent être confondus dans l'écriture arabe, il n'en est pas de même des lettres latines correspondantes *n* et *t*, en sorte que le lecteur n'a pas même besoin de consulter l'*errata* pour s'apercevoir, par exemple, que, p. 17, dans *abennai* « maçon » بتّاى, la faute consiste certainement à avoir écrit بتّاى au lieu de بنّاى.

O. Houdas.

Un texte arabe inédit pour servir à l'histoire des Chrétiens d'Égypte.

Sous ce titre, M. Salmon vient de publier[1] le texte et la traduction d'un extrait d'un manuscrit de la Bibliothèque nationale (fonds arabe n° 132), relatif à la fondation des églises coptes de Sainte-Barbe et de Saint-Serge au Caire. Ce récit, en grande partie légendaire, n'a qu'une valeur documentaire médiocre, en dépit des prétentions historiques qu'il affiche; tout ce qui concerne notamment le siège de Damiette par les Croisés ne doit être accepté qu'avec beaucoup de réserve. Il n'en contient pas moins çà et là quelques

[1] *Bull. de l'Inst. fr. d'arch. or.;* le Caire, t. III, p. 25-68.

détails et traits de mœurs assez curieux. Nombre de passages présentent des difficultés soit de lecture, soit d'interprétation, qui n'ont pas toutes été résolues avec le même bonheur par l'éditeur.

Voici quelques observations que j'ai faites en parcourant le texte et la traduction.

[P. 26 = 43.] Le Copte, héros de l'histoire, qui était le secrétaire d'État et le bras droit du calife, est dit être عزيزا عنده «puissant auprès de lui». La traduction est littéralement exacte, mais je crois que l'expression s'inspire plus ou moins du titre traditionnel donné aux premiers ministres et gouverneurs d'Égypte : العزيز et عزيز مصر.

[*Ibid.*] Parmi toutes les qualités prêtées au personnage en question, qui vivait dans les meilleurs termes avec les musulmans, il est dit de lui : ويكن نظره عن حريمهم «détournant sa vue de leur harem».

Pour qui connait la discrétion dont usent les Orientaux en tout ce qui touche à cette question délicate des rapports sociaux avec les femmes, une telle constatation paraîtra non seulement superflue, mais même quelque peu déplacée. Pour arriver à ce sens, l'éditeur a dû d'ailleurs changer la leçon du texte, qui est non pas حريمهم, mais جرمهم. Il vaudrait mieux la conserver, en la complétant simplement en جريمهم, ou plutôt جرائمهم. D'autre part, le verbe lu يكن est suspect. Rien ne motive ici la forme du jussif, pour يكون; de plus, le verbe «être» donne à la phrase un tour bien languissant. J'inclinerais à restituer paléographiquement ويكفّ, en m'appuyant sur les expressions usuelles كُفّ ou كُفّ بصره «sa vue a été bouchée, il n'y a rien vu». Ici, il s'agirait d'aveuglement volontaire. Le sens serait alors que «le vizir chrétien fermait les yeux sur leurs fautes (des musulmans)», ce qui est parfaitement d'accord avec le contexte : «il regardait avec son œil et cachait avec le pan de sa robe».

[P. 27 = 44.] « Si Dieu a décidé que tu obtiennes l'ordre de construire une église. » Au lieu de وفق, il semble préférable de lire وفّق « si Dieu (te) fait la faveur ».

« La Sainte, l'Élue, l'Intercesseur Barbâra. » L'expression شفيعتى, proprement « mon intercesseur », paraît impliquer que la femme du vizir portait le nom de sainte Barbe, sa patronne, conformément à un usage des chrétiens d'Égypte sur lequel l'auteur insiste à la fin de son récit (p. 42 = 68).

[P. 27 = 45.] Notre ministre, s'étant rendu auprès du calife son maître, expédia les affaires courantes « et donna à la reine sa part de rapide service ».

Ici encore, pour la raison que je viens d'invoquer plus haut, la mention de la reine est tout à fait invraisemblable. M. Salmon l'a bien senti lui-même, mais il dit en note qu'il n'a pu traduire autrement.

Il a transcrit : وعطا للملكة حقها من الخدمة الواحية. Il faut d'abord distribuer autrement les deux points sous le dernier mot et lire الواجبة. Quant à الملكة, le mot est pris ici avec l'acception de « royaume » et non pas de « reine », acception qu'il a, sans conteste, deux lignes plus loin : ما كان ينتظم للملكة حال « la royauté (mieux : le royaume) n'aurait aucune affaire en bon ordre ». On obtient de cette façon un sens très plausible : « il s'acquitta dûment du service qui lui incombait touchant les affaires de l'Etat ».

[*Ibid.*] ولا مرد لقولك. La traduction : « il n'y a pas d'objection à ta parole » est exacte. Mais le commentaire donné en note est difficilement admissible : « مَرْد de مَرَدَ « être rebelle », bien que le *maṣdar* soit مرود ou مرادة ». Je verrais plutôt là مردّ « réfutation, réplique », du verbe ردّ.

[P. 29 = 47.] وتكلم فى حق جوزك بكل ردى « il a parlé sur la religion de ton mari avec toute précipitation ». Je traduirais plutôt : « et il a parlé tout à fait mal sur le compte de ton mari ». Ce sens de حق est constant dans l'arabe littéral aussi

bien que vulgaire; il se retrouve à la ligne suivante : في حق الامير, simplement « au sujet de » et non «en faveur de l'émir». Même traduction, texte, p. 33, في حقه « à son sujet » et non (trad. p. 54, n. 3) « à son point de vue » ou « dans son droit ».

[P. 29 = 47.] « Maintenant, ce qu'il craint, c'est que, etc. » Corriger : « ce que je crains » (خوفه, forme vulgaire pour خفته).

[P. 33, texte, n. 6.] Sur l'orthographe اصوار, au lieu de اسوار « murs », cf. mes observations dans mes *Archæolog. Researches*, I, 175, et celles de M. van Berchem, *Journ. asiat.*, 1897, I, 457. Elle est pour ainsi dire consacrée par l'usage, même épigraphique, et elle s'explique phonétiquement par l'influence emphatique qu'exercent, comme je l'ai montré dans le temps, les aspirées et les gutturales, le *ra* rentrant souvent dans cette dernière catégorie, surtout quand il s'appuie en avant ou en arrière sur une voyelle longue.

[P. 35 = 57.] دفاتر حساب الحيار المصرية « les registres des comptes des *richesses* égyptiennes ».

Corriger الديار (pluriel de دار) et traduire : « les registres de comptabilité du pays d'Égypte ». Cf. plus loin (p. 42 = 68, *in fine*) la leçon, correcte cette fois, نسوان ديار مصر « les femmes du pays d'Egypte ».

[P. 38 = 61.] Il est intéressant de constater que la formule finale de la demande de *fetwa* adressée au calife reproduit textuellement le protocole traditionnel des Fatimites : « La miséricorde de Dieu soit sur toi, sur tes parents et sur tes aïeux les purs, etc. ».

[P. 40 = 64.] Le calife ayant autorisé son ministre chrétien à faire construire une église, celui-ci fait venir des bois de construction de Damiette et d'Alexandrie :

« Il lui vint du bois de *deux cent dix églises*, partie avec son argent, partie comme service (à titre gracieux). »

La phrase ainsi traduite est bizarre, pour ne pas dire inintelligible. Sans parler de la syntaxe qui n'y trouve guère son compte, on ne voit pas ce que vient faire ici ce chiffre de 210 églises. Je propose de lire et de comprendre tout autrement, soit :

جاء اليه من الخشاب (ما كفى) عشرة كنايس الخ

C'est-à-dire :

Il lui vint du bois (en telle quantité) *qu'il aurait suffi* à (construire) dix églises.

La correction que j'ai introduite entre parenthèses : ما كفى «ce qui aurait suffi», au lieu de la leçon admise par l'éditeur : مائتى «deux cents», est tout à fait paléographique; à la rigueur on pourrait corriger aussi ما يكفى, à l'aoriste; d'une façon ou de l'autre, le sens obtenu est le même. Il est des plus plausibles et, du même coup, il nous aide à rectifier celui de la phrase suivante, que M. Salmon a ainsi rendue :

«Ses vues étaient de commencer la construction de deux églises, l'une au nom de Sergius, l'autre au nom de sainte Barbâra, etc.»

Le texte porte :

وانه من طمعه شرع فى بناء كنيستين

Littéralement :

Et, par suite de son grand désir, il se mit à construire deux églises.

C'est à-dire que le ministre, emporté par son zèle pieux et tenté par la quantité de matériaux surabondants qui étaient à sa disposition, se laissa entraîner à construire deux églises au lieu d'une. Cette interprétation répond à merveille aux conditions indiquées dans ce qui précède, aussi bien qu'à la suite même du récit. Le ministre avait été autorisé par le calife à construire *une seule église* (كنيسة واحدة); au lieu d'une, il en construit deux, sans que les musulmans osent

y redire (ولا جسر احد من الناس يتكلم الخ). Mais, la double construction achevée, le calife, ayant été informé que le ministre avait dépassé la limite de l'autorisation, se fâche tout rouge et le met en demeure de choisir entre les deux églises et de démolir l'une des deux.

[P. 41 = 66.] Le ministre, navré par cet ordre et ne pouvant se résoudre à sacrifier l'une des deux églises également chères à son cœur, succombe à son désespoir. Les siens, désolés,

« poussèrent sur lui de grands gémissements, au point qu'ils firent pleurer le roc *des larmes de sang* ».

Le texte porte حتى ابكوا الصخر الضم. M. Salmon estime que الضم doit être corrigé en الدم « le sang ». Mais une telle faute est invraisemblable, même chez le plus mauclerc des copistes arabes. Je crois qu'il faut maintenir la leçon, en supprimant seulement le point du ض, et en mettant un *techdid* sur le *mim* final; on obtient ainsi : الصُمّ « sourds », pluriel de اصم. Il n'est plus question de « larmes de sang », — ce qui est une image un peu trop occidentale. Le sens est tout simplement « qu'ils firent pleurer les rocs les plus durs; cf. les *saxa surdiora* dont parle Horace. L'expression حجر اصم « pierre sourde », c'est-à-dire « pierre dure », est d'ailleurs courante en arabe.

[*Ibid.*] A propos de la lumière plus ou moins surnaturelle apparue sur le tombeau du pieux ministre enseveli en son église de Sainte-Barbâra, les musulmans étaient partagés d'avis, attribuant le phénomène à différentes causes. Certains d'entre eux dirent « que les chrétiens *avaient eu connaissance* d'un endroit où un feu s'était allumé en voltigeant sur les côtés de l'église ».

M. Salmon fait remarquer en note que le verbe arabe rendu par les mots que j'ai soulignés est douteux. En effet, la traduction proposée n'est guère satisfaisante. J'inclinerais

à croire que عقلوا عن موضع فيه نار doit être corrigé en غفلوا الخ; le sens serait que « les chrétiens avaient par négligence laissé dans un endroit du feu allumé et que les flammes étaient venues se jouer ou se refléter sur les murs de l'église ».

[P. 42 = 67.] Le calife déclare que son ministre défunt était un « prince évident, de la main, de l'œil et du corps ». Au lieu de ظاهر « évident », ne vaudrait-il pas mieux lire ici طاهر « pur » ? Il s'agit pour l'auteur du récit d'établir que le ministre, de l'aveu même de son maître musulman, était en quelque sorte mort en odeur de sainteté.

[*Ibid.*] Le calife fait venir le fils de son ancien ministre et, voulant le faire succéder dans l'office de son père, il confie le jeune homme, déjà très bien doué, à un professeur chargé de parfaire son instruction. Il est dit auparavant qu'il « le fit avancer au diwân de son père *et vit ses secrétaires bons et mauvais* ». Ce dernier membre de phrase ne s'explique pas logiquement. Le texte est certainement malade :

ورا أكتابه مستقيمة ضعيفة

M. Salmon a corrigé le second mot en كتابيه « ses secrétaires »; mais ce pluriel serait tératologique et, du reste, le mot ainsi obtenu ne mène à rien de plausible pour le sens général. Ne faudrait-il pas corriger كتابته « son écriture » et comprendre : « il vit que son écriture était bonne (et) . . . » ? La seconde épithète est peut-être à corriger paléographiquement en ضريفة, orthographe vulgaire pour ظريفة « élégante ». Le copiste confond parfois le ظ et le ض; par exemple, p. 29, l. 4 : الغيض pour الغيظ.

[P. 42 = 68.] Ici quelques détails curieux sur le culte de Barbâra.

« On raconte parmi les hommes des merveilles et des étrangetés sur le corps de la sainte (Barbâra). »

Le sens ne serait-il pas plus exactement : « il se manifeste des miracles opérés par le corps de la sainte » (ويظهر من جسدها عجايب وغرايب) ?

« Certains hommes viennent secrètement et oignent d'huile leurs visages sur son corps pur, demandant une bénédiction pour l'huile de (leurs) lampes. »

Cf. plus haut, p. 30 = 50, l'acte de dévotion du ministre lui-même qui, étant allé dans l'église ancienne où était déposé le corps de sainte Barbe avant sa translation, « oignit d'huile son visage sur ses cendres » (مرغ وجهه على عظامها). Ici nous avons : يمرغوا وجوههم على جسدها الطاهر. Les verbes مرغ et مرغ se confondant dans certaines de leurs acceptions, il est difficile de savoir la forme que l'auteur a réellement entendu employer. Ils veulent dire aussi « frotter de poussière » ; il ne serait pas impossible que ce fût ici le sens, étant donné que les chrétiens ont toujours attribué une vertu miraculeuse à la poussière recueillie dans les *loculi* et les *memoriæ* des saints. Les musulmans eux-mêmes partagent, comme l'on sait, cette croyance superstitieuse (cf. Lane, *Modern Egyptians*, t. I, p. 329, relativement à la poussière sacrée du tombeau du Prophète).

Pour ce qui est de l'huile, dont il est expressément fait mention dans le second membre de phrase :

ويطلبوا بركة من زيت القنديل

je crois que M. Salmon n'a pas bien saisi la pensée de l'auteur, lorsqu'il ajoute en note que « ces dévots demandaient une bénédiction pour l'huile des lampes constamment allumées dans leurs habitations ». Ce second acte de dévotion, qui n'est pas nécessairement solidaire du premier, me paraît devoir être compris ainsi : « les visiteurs vont chercher et emportent de l'huile qui alimente la lampe ou les lampes brûlant devant le tombeau de la sainte, afin de jouir de la bénédiction attachée à cette huile ». On reconnaît immédiatement là une pratique pieuse qui remonte aux premiers temps

du christianisme et même peut-être au delà : l'emploi de l'huile bénite des lampes brûlant dans les lieux saints de la Passion, dans les tombeaux des Apôtres, des martyrs, etc.[1]. On donnait, par métalepse, à cette huile le nom spécifique d'*eulogie* (*εὐλογία*) «bénédiction» : le mot بركة en est ici l'exact équivalent. En ce qui concerne particulièrement l'Égypte, l'usage est attesté par ces nombreuses ampoules de saint Mennas, où le grand saint égyptien est figuré avec son nom, et qui étaient destinées à recueillir et à transporter les précieuses gouttes d'huile provenant de son tombeau. On n'a pas encore trouvé, que je sache, d'ampoules de ce genre au nom de sainte Barbe; mais, si ce qui est dit dans notre document a quelque fondement, on peut prévoir qu'on en trouvera un jour.

[P. 42 = 68.] Notre auteur termine son récit édifiant en rappelant combien le culte de sainte Barbe est populaire chez les chrétiens d'Égypte :

> «La plupart d'entre eux ont en elle une confiance illimitée; ils donnent son nom à leurs filles *et ne se soucient de personne;* la moitié des femmes d'Égypte portent le nom de Barbâra.»

M. Salmon fait suivre le groupe de mots que j'ai mis en italique de l'observation : «passage douteux». Le texte porte : ولا يبالوا باحد. Ne faudrait-il pas corriger باخر et comprendre : «et ils ne se soucient pas d'un autre (nom)»

CLERMONT-GANNEAU.

CORPUS SCRIPTORUM CHRISTIANORUM ORIENTALIUM, curantibus J.-B. CHABOT, I. GUIDI, H. HYVERNAT, B. CARRA DE VAUX. — Scriptores aethiopici, Series prima, Tomus XXXI : *Philosophi abessini*, edidit et interpretatus est Enno LITTMANN.

Le fascicule le plus récemment paru dans la série éthiopienne du *Corpus scriptorum christianorum orientalium* offre

[1] Voir MARTIGNY, *Dict. des ant. chrét.*, s. v° *Huiles saintes.*

IMPRIMERIE NATIONALE.

un intérêt tout particulier. Sous le titre générique de *Philosophi abessini*, M. E. Littmann a publié et traduit ce que l'on pourrait appeler les mémoires philosophiques de deux auteurs éthiopiens : Zar'a Yâ'qôb et Walda Ḥeywat.

Jusqu'ici ces deux philosophes n'avaient été l'objet que d'une courte notice dans le travail de M. B. Touraïeff, *Libres penseurs abyssins du XVIIe siècle* (Абиссинскіе свободные мыслители XVII вѣка), Saint-Pétersbourg, 1903. Ils méritaient d'être plus amplement connus.

Zar'a Yâ'qôb naquit en 1592. Il vécut pendant les règnes de Yâ'qôb, de Socinius et de Fâsiladas. Il portait le surnom de *Warqê*. Il était le fils d'un pauvre agriculteur. Malgré son humble origine, il fit de bonnes études et embrassa la vie monastique. Se sachant desservi auprès du roi Socinius, qui, sous l'influence du jésuite portugais Alphonse Mendez, s'était converti à la foi romaine, il se retira volontairement dans une retraite lointaine et ignorée des hommes, où il put se livrer en paix à ses réflexions.

En 1632, Fâsiladas succéda à Socinius sur le trône. L'Éthiopie connut alors une période de paix générale. Zar'a Yâ'qôb abandonna à la fois sa retraite et la vie monastique. Il devint le précepteur des enfants d'un certain Habtû, du pays d'Enfecâz. Il se maria, eut un fils, plusieurs petits-fils, et mourut en 1680, heureux et chargé d'années.

Ces derniers renseignements nous sont fournis par Walda Ḥeywat, précisément l'un des fils de Habtû, et le disciple de Zar'a Yâ'qôb pendant près de soixante ans.

La philosophie du maître et celle du disciple offrent assez de points de ressemblance pour être regardées comme identiques. A vrai dire, il s'agit d'une philosophie assez banale, qui consiste en des réflexions sur la création et sur la vanité des différentes religions dont chacune, à l'exclusion des autres, prétend posséder la suprême vérité. Cette sorte de métaphysique conduit tout droit au déisme, et c'est à cette doctrine que s'arrêtent en effet Zar'a Yâ'qôb et son élève. Ce n'est là toutefois qu'un aspect de leur pensée. Il en est un

autre qui fait d'eux des moralistes plus encore que des métaphysiciens. Leurs idées sur Dieu et l'univers sont entremêlées de considérations relatives à l'immortalité de l'âme, à la méchanceté des hommes, au mariage, au jeûne, à la façon de se vêtir, etc.

Ces préceptes moraux sont recommandés par Zar'a Yā'qōb avec une bonhomie qui fait aimer le vieux philosophe abyssin. On sent que dans ces quelques pages, écrites loin de ses contemporains, il a mis tout son cœur. Ce charme ne se retrouve plus dans le livre de Walda Ḥeywat. Celui-ci, de propos délibéré, a voulu rédiger un traité de morale et de philosophie première. Les simples et cordiales réflexions du maître font place, chez lui, à un exposé doctrinal que coupent à peine, çà et là, deux ou trois récits anecdotiques.

Zar'a Yā'qōb et Walda Ḥeywat ne sont pas plus tendres pour le christianisme que pour n'importe quelle autre religion. Ils sont l'un et l'autre affranchis de toute confession. Cependant on pourrait presque affirmer qu'ils sont chrétiens. Les citations intégrales ou les réminiscences de la Bible et des Évangiles sont fréquentes dans leur œuvre. L'influence du Koran, il est vrai, quoique moins sensible, s'y reconnait également.

Cette dernière influence se révèle même jusque dans la langue des deux philosophes. C'est pourquoi l'éditeur a pu remarquer à juste titre (préface du texte, p. 1) que « iam lingua qua scripserunt, etsi genuina Aethiopica est, nonnullis locis linguam Arabicam quasi redolet ». Cette langue présente en outre quelques autres particularités sur lesquelles il est inutile d'insister puisque M. Littmann les a lui-même signalées (préface du texte, p. 2).

La traduction est écrite en un latin soigné, toujours correct, et souvent élégant. Toutes les références bibliques y sont indiquées en note, d'après la Vulgate. Peut-être pourra-t-on regretter que les citations du Koran ou les allusions faites à ce livre n'aient pas été de même identifiées. J'en rappellerai quelques-unes, entre autres :

P. 9, l. 35 : Dixit Mohammedus : « A Deo accepi quae vos iubeo. » Cf. Koran, VII, 142; VI, 19, et aussi II, 253; III, 2 et 5; V, 71, etc.

P. 10, l. 11 et 12 : Mohammedus qui docuit in nomine Dei licere uni viro multas sumere mulieres... Cf. Koran, IV, 3.

P. 11, l. 26 : Neque Mohammedanis dixit Deus : « Edite noctu, at interdiu ne edatis. » Cf. Koran, II, 183.

Un index des noms propres de personnes et de lieux ainsi qu'un index biblique terminent la publication de M. Littmann, qui, certes, ne sera pas la moins goûtée de la série à laquelle elle appartient.

A. GUÉRINOT.

Heinrich HILGENFELD : *AUSGEWÄHLTE GESÄNGE DES GIWARGIS WARDA VON ARBEL*. Leipzig, Harrassowitz, 1904.

Parmi les œuvres poétiques de Georges Warda, clerc nestorien du XIIIe siècle, M. Hilgenfeld a choisi pour les publier six compositions concernant des événements contemporains, et trois hymnes sur saint Jean-Baptiste, Tahmiazdgerd et Jacques l'Intercis, deux martyrs fort honorés chez les Syriens orientaux. La publication du texte, très soignée, est précédée d'une introduction où M. Hilgenfeld étudie successivement la personnalité du poète, la valeur poétique de ses hymnes, leur contexture métrique, la tradition manuscrite et les éditions (partielles) antérieures. Les remarques qu'il a réunies ensuite sur le chant composé à l'occasion de la prise de Karmelisch par les Mongols (n° 6), et sur les hymnes à Tahmiazdgerd (n° 8) et à Jacques l'Intercis (n° 9) sont bien documentées. Je n'y ai relevé (p. 19) qu'une seule inexactitude notable : Maron, évêque de Karka, a institué la commémoration solennelle des martyrs du Beit Garmaï sous le catholicos Babowaï qui a régné de 457 à 484, et non sous Babaï (497-502/3). Du temps de ce dernier catholicos, le métropolitain de Karka s'appelait Boḥtišo' (*Synodicon orien-*

tale, éd. Chabot, p. 66, l. 10 du texte syriaque). — Le point d'interrogation qui suit le nom de Keble (p. 4, l. 5) laisserait-il supposer que M. Hilgenfeld ignore l'identité du célèbre « Oxfordman » ?

M. Hilgenfeld a rendu un utile service aux lettres syriaques en faisant mieux connaître l'œuvre relativement estimable de Georges Warda. Les compositions de ce versificateur nestorien sont moins fastidieuses que plusieurs autres issues du même temps et du même milieu. Mais c'est peut-être se montrer un peu trop indulgent que de louer sans réserve la rhétorique et la poétique assez banales des pièces que M. Hilgenfeld nous a rendues accessibles. Si Georges Warda ne nous paraît pas « ennuyeux » (p. 5) c'est que son éditeur a su nous le présenter de la plus avantageuse façon. Mais nous souhaiterions qu'il ne cédât pas à la tentation de continuer la publication de ces « poèmes ». Il y a dans la littérature syriaque des œuvres plus importantes et moins modernes qui mériteraient de retenir l'attention d'un orientaliste aussi expert que M. Hilgenfeld.

J. Labourt.

Išō'yahb III patriarcha. Liber Epistularum. Edidit et interpretatus est Rubens Duval (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, Scriptores Syri. Ser. II, t. 64). Paris, 1904, Poussielgue; Leipzig, Harrassowitz; in-8°, texte pp. 296. Prix : 19 fr.

Išō'yahb III, catholicos des Nestoriens, est une des figures les plus intéressantes de l'Église orientale au viie siècle. J'ai donné quelques détails sur sa vie ici même (*Journ. asiat.*, juillet-août 1896, p. 87-90), à propos de l'École de Nisibe dont il fut l'un des plus brillants élèves. Fils d'un riche Persan nommé Basṭouhmeġ, il naquit dans les dernières années du vie siècle, au village de Koulphana, dans l'Adiabène; après ses études à Nisibe, il devint évêque de Mossoul et reçut plus tard le titre de métropolitain d'Arbèle et de Mossoul. En 630, il fit partie de l'ambassade envoyée à Alep,

près de l'empereur Héraclius, par Boran, fille de Chosroès II. Le patriarche Maremmeh étant mort en 647 (selon d'autres en 650), Išō'yahb fut élu pour lui succéder. Il conserva cette dignité jusqu'à sa mort (658). Ses œuvres, assez nombreuses, sont énumérées dans le *Catalogue* d'Ébedjésus (*Bibl. or.*, t. III, part. 1, p. 113-136). Elles ne nous sont point toutes parvenues; mais la partie la plus importante de celles qui nous ont été conservées consiste incontestablement dans la collection de ses *Lettres* que M. Duval vient d'éditer.

L'importance des Lettres d'Išō'yahb avait été suffisamment mise en relief par les nombreux extraits donnés par Assemani (*Bibl. or.*, loc. cit.) et réimprimés avec quelques autres par M. Budge, dans l'introduction et les notes de son édition de l'*Histoire monastique* de Thomas de Marga (*The Book of Governors*, Londres, 1893). Pendant une mission en Italie, au commencement de l'année 1896, je pris copie du manuscrit unique du Vatican (syr. CLVII) qui renferme la collection des Lettres, et je commençai dès mon retour à en préparer l'édition (cf. *Archives des Missions*, t. VII, p. 478; *Journ. asiat.*, juillet-août 1896, p. 89).

A la vérité, le travail ne marcha point selon mes désirs : je me trouvai arrêté dès le début par de très grandes difficultés d'interprétation. Le style d'Išō'yahb est soigné et très recherché : il aime les constructions compliquées et les longues périodes; en outre, comme dans tous les recueils épistolaires, l'auteur fait souvent une simple allusion au contenu de la lettre à laquelle il répond et que nous n'avons pas; et ainsi, des phrases très claires pour son correspondant restent fort obscures pour nous. Persuadé par ces difficultés mêmes que la publication du texte serait d'une utilité fort restreinte s'il n'était accompagné d'une bonne traduction, je renonçai provisoirement à le faire paraître, espérant toujours avoir le loisir de terminer celle-ci. Mais la publication du *Synodicon orientale* et de la *Chronique de Michel le Syrien*, interrompue par deux voyages en Orient, la préparation de la partie araméenne du *Corpus Inscriptionum*

Semiticarum et du *Répertoire d'Épigraphie Sémitique* ne m'avaient pas encore permis de trouver le temps nécessaire. Aussi est-ce avec le plus grand plaisir que j'acceptai la proposition de M. R. Duval qui voulait bien se charger de l'édition des *Lettres* d'Išō'yahb pour le *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, et je m'empressai de l'annoncer dans les prospectus et sur les volumes de cette collection dès le commencement de 1903, pensant bien que les Orientalistes ne seraient pas moins heureux que moi de voir un maître habile mettre la main à une œuvre aussi importante et vraiment digne de sa haute compétence. Il l'a menée à bonne fin; le texte vient de paraître, et la traduction déjà en grande partie imprimée suivra de près. Inutile de dire que l'édition est aussi soignée que possible[1].

Elle est basée sur le manuscrit de Rome qui peut être regardé comme unique. Il est ancien et, d'après la paléographie, on peut l'attribuer au VIII[e] siècle. Il existe à Al-Qoš un autre manuscrit dont je fis faire, il y a quelques années, une copie pour la Bibliothèque Nationale (syr., n° 336). Je me rappelle avoir lu depuis quelque part que le ms. d'Al-Qoš était lui-même une copie de celui du Vatican. La chose devient à peu près évidente par la publication de M. Duval; les variantes se réduisent à quelques divergences orthographiques ou à quelques distractions de copistes[2].

La collection comprend actuellement 106 lettres, classées en trois séries : 1° Lettres écrites par Išō'yahb en qualité d'évêque (52 lettres; le début de la première manque, et il est probable qu'elle était précédée d'une ou deux autres[3]; — 2° Lettres écrites par l'auteur en qualité de métropolitain

[1] Je conçois autrement que M. R. D. la disposition de la lettre XLVI[e]. Selon moi, le titre a complètement disparu et les mots imprimés comme titre (p. 88, l. 8-9) ne sont qu'une partie de la première phrase, formant antithèse avec les lignes 18 et suiv.

[2] Le ms. d'Al-Qoš fut écrit en 1696; le ms. du Vatican fut acheté en Orient, par Assémani, en 1716.

[3] D'après Assémani, il manque quatre feuillets *au début*. Je crois

(32 lettres); — 3° Lettres écrites par l'auteur après son élection comme patriarche (22 lettres; la dernière est incomplète, et il manque au moins deux feuillets au dernier cahier *actuel*, qui pouvait être suivi de plusieurs autres).

La liste de ces Lettres, avec le nom des destinataires et l'indication sommaire de leur objet a été donnée par Assemani (*Bibl. or.*, III, 1, 140-143). Il suffit de la parcourir pour se rendre compte de l'importance de ces documents au point de vue de l'organisation de l'Église de Perse, de sa discipline et de sa dogmatique, de la situation, des mœurs et des usages des chrétiens. Nous reviendrons d'ailleurs sur ce point en parlant de la traduction. Quant au mérite littéraire de la collection, après avoir lu les Lettres en entier, je ne trouve rien à modifier à ce que j'écrivais dans l'introduction à la *Vie de Jésus-sabran*, du même auteur (*Arch. des Missions*, t. VII, p. 486) : « Son style est élégant, assez varié, parfois recherché, toujours pur et correct. Un peu prolixe, comme la plupart des auteurs syriens, il a volontiers recours à l'antithèse et à la prosopopée, à des images hardies et à des comparaisons quelquefois forcées. Nous n'hésitons pas à le placer parmi les meilleurs écrivains nestoriens, et à le ranger parmi les auteurs qu'on peut citer comme modèles de la langue syriaque. »

Au moment où M. R. Duval achevait l'impression de son travail, M. Philip Scott-Moncrieff, assistant au département des antiquités égyptiennes et assyriennes au British Museum, faisait paraître à Londres, sous le titre de *The Book of Consolations*, la première partie d'une édition des Lettres d'Išô'yahb. L'éditeur qui, si je ne me trompe, débute par cette publication dans la littérature syriaque, est sans doute excusable

qu'il est plus exact de dire « au premier cahier », qui ne comprend plus que 6 feuillets au lieu de dix; car il y a deux lacunes : l'une au début, l'autre entre les feuillets 6 et 7. Les 4 feuillets manquant sont à répartir entre ces deux lacunes. La seconde lacune avait échappé à l'attention d'Assémani.

de n'avoir pas su que M. Duval préparait cet ouvrage; car il ne semble connaître, du moins il ne cite dans sa longue introduction, que ce que M. Budge a écrit sur ce sujet en 1893, dans son édition de Thomas de Marga. Ce qui paraît moins excusable, c'est d'avoir négligé complètement le ms. original du Vatican, et de s'être contenté d'utiliser deux copies modernes du manuscrit d'Al-Qoš, dont M. Duval a collationné les variantes sur la copie de la Bibliothèque nationale. Les copies de M. Scott-Moncrieff semblent même fort inférieures à cette dernière; aussi trouve-t-on dès les premières pages de son édition un assez bon nombre de leçons fautives; des mots et même parfois des lignes entières sont omis, de sorte que la phrase devient inintelligible. En outre, le ms. d'Al-Qoš et les différentes copies qui en dérivent ont laissé de côté non seulement la lettre incomplète du début, mais encore une autre lettre de la première section[1]. Mais, puisque le volume de M. Scott-Moncrieff ne comprend que la première partie des Lettres, il pourra, s'il le veut et sans beaucoup de peine, améliorer son édition des deuxième et troisième parties, grâce à celle de M. Duval. Qu'il ait la patience d'attendre quelques semaines, et la traduction de ce dernier lui sera sans doute aussi de quelque utilité. L'introduction de M. Scott-Moncrieff contient une analyse très développée de chacune des lettres de la première série, et même la traduction intégrale d'une lettre de la deuxième série. On se demande pourquoi grossir inutilement le volume de ces documents, puisque le texte doit être accompagné ultérieurement d'une traduction. On ne s'explique pas davan-

[1] La XIIe dans l'édition de M. Duval, XIe dans la liste d'Assémani. La raison de l'omission est que cette lettre est incomplète, par suite de la seconde lacune (cf. p. 547, n. 3); les deux premiers mots du f° 7 r° : ܫܝܢ ܡܫܡܠܝܐ sont les derniers d'une autre lettre entièrement perdue. Le copiste du ms. d'Al-Qoš a fait disparaître tout ce qui pouvait faire croire que son ouvrage n'était pas complet, et, pour ce même motif, il a complété la dernière phrase du ms. du Vatican.

tage le titre que l'éditeur a inventé : *The Book of Consolations*. Est-ce pour imiter son maître, M. Budge, qui a intitulé *The Book of Governors* l'ouvrage que tout le monde avait l'habitude d'appeler *Historia monastica?* Cette méthode nouvelle de fabriquer des titres pour les éditions des ouvrages ne paraît nullement à recommander.

Puisque je compare l'édition de M. Scott-Moncrieff à celle de M. Duval, je ne dédaignerai pas d'insister sur le côté matériel du *Corpus Scriptoram Christianoram Orientalium*. Dans l'édition de Londres, le premier tiers seul se vend 15 francs, de sorte que l'ouvrage complet coûtera plus de deux fois le prix de l'édition de Paris; ce sera l'occasion nouvelle de rendre hommage au désintéressement des collaborateurs du *Corpus*, qui permet de livrer les volumes de notre collection à un prix sensiblement inférieur à celui des autres publications orientales, sans rien négliger de ce qui peut contribuer à la perfection de l'exécution typographique.

J.-B. Chabot.

RECUEIL D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PUBLIÉ PAR M. CLERMONT-GANNEAU.

(PARIS, E. LEROUX.)

TOME VI, LIVRAISONS 18-19.

SOMMAIRE.

§ 26. L'inscription nabatéenne *C.I.S.*, II, n° 466. — § 27. Tanit et Didon. — § 28. L'empereur Adrien et Jérusalem. — § 29. Le prétendu dieu Ogenès. — § 30. Echmoun-Melkart et Hermès-Héraklès. — § 31. L'empereur usurpateur Achilleus. — § 32. Le sceau de Chema', serviteur de Jéroboam. — § 33. *Fiches et Notules* : Inscription d'El-Maqsoura; Αὐξόνι; Martha; Phaena de la Trachonite; le nom phénicien; Gerhekal; inscription bilingue de Qal'at Ezraq; Χάρη Βοσ7ρα!; saint Épiphane et l'alchimie.

XIV[E] CONGRÈS INTERNATIONAL
DES ORIENTALISTES.
ALGER, 1905.

EXTRAIT DE LA CIRCULAIRE N° 4.

Ainsi que nous l'avions annoncé, les Compagnies de chemins de fer français accordent une réduction de 50 p. o/o aux Orientalistes désireux de se rendre au Congrès d'Alger. Les bons de réduction ainsi délivrés seront valables du 5 avril au 15 mai sur le réseau des Chemins de fer du Nord, du 10 avril au 10 mai sur tous les autres réseaux. *Nous vous prions de nous faire connaître le plus tôt possible, l'itinéraire que vous comptez suivre, en remplissant le bulletin imprimé à cet effet et joint à cette circulaire.* Nous transmettrons ces indications aux Compagnies intéressées, qui nous remettront, en échange, les bons sur le vu desquels vous pourrez voyager en France à tarif réduit. Nous déclinons toute responsabilité pour les demandes qui nous parviendraient après le 15 février.

Une réduction analogue de 50 p. o/o sera accordée aux Congressistes sur tout le parcours des Chemins de fer algériens et tunisiens, du 10 avril au 10 mai. Elle s'appliquera même aux personnes qui ne participeront pas aux excursions officielles et préféreront voyager individuellement, quel que soit leur itinéraire.

Les compagnies de navigation consentent, en faveur des Congressistes, sur présentation de leur carte de membres du Congrès, aux réductions suivantes :

Compagnie Transatlantique : 30 p. o/o sur le prix de passage aller et retour (nourriture comprise).

Compagnie générale des Transports maritimes à vapeur : 30 p. o/o sur le prix net des passages (c'est-à-dire hormis la nourriture et les frais accessoires).

Compagnie de Navigation mixte : 30 p. o/o.

Compagnie hongroise de navigation maritime *Adria* (Fiume) 50 p. 0/0, et non 30 p. 0/0 ainsi que le portait par erreur la circulaire n° 3.

Le Gouvernement royal italien a fait savoir que les Compagnies de chemin de fer italiens consentaient à accorder les réductions d'usage (50 p. 0/0) aux Congressistes à destination de Gênes, Livourne, Naples, Palerme, sur présentation de la carte de membre du Congrès.

Aucune réduction n'a été consentie par les Chemins de fer suisses et allemands.

Le Gouvernement norwégien accorde, dans les mêmes conditions, le voyage aller et retour au prix du billet simple; le Gouvernement serbe une réduction de 30 p. 0/0 sur tous les trains y compris les rapides.

Afin de faciliter le séjour des membres du Congrès à Alger, la Commission s'occupe de réunir tous les renseignements relatifs aux hôtels, appartements, chambres, etc., dans une brochure qui sera adressée prochainement à tous les adhérents.

La date de l'ouverture du Congrès reste fixée au mercredi matin 19 avril 1905; la session sera close le 26 du même mois. Le dimanche et le lundi de Pâques seront consacrés à deux excursions, au choix des Congressistes : l'une dans la Grande Kabylie, l'autre à la Chiffa, Cherchel et Tipaza. Le programme de ces excursions, ainsi que celui des distractions offertes aux membres du Congrès sera publié ultérieurement.

A la suite du Congrès, deux grandes excursions seront organisées pour ses membres, l'une à l'Est, l'autre à l'Ouest. Les Congressistes auront ainsi la faculté de rentrer chez eux soit par Oran, soit par Tunis.

Voici quel sera, sauf modifications ultérieures, le programme de la caravane de l'Ouest :

Départ d'Alger, le *jeudi 27 avril*, par le P.-L.-M. Algérien à 6 h. 50 du matin. Arrivée à Perrégaux à 4 h. 51 du soir. Départ peu après, probablement par train spécial pour Aïn-

Sefra, où l'on arrivera le vendredi 28 au matin. — *Vendredi 28 :* Visite d'Aïn-Sefra, coucher à Aïn-Sefra. — *Samedi 29 :* Départ d'Aïn-Sefra à 5 heures du matin; arrivée vers midi à Beni-Ounif. L'après-midi, visite de Figuig. Coucher à Beni-Ounif. — *Dimanche 30 :* Le matin, visite de Figuig ou promenade aux environs de Beni-Ounif. Départ de Beni-Ounif à 1 heure du soir; arrivée à Aïn-Sefra vers 7 heures du soir. Coucher à Aïn-Sefra. — *Lundi 1er mai :* Départ d'Aïn-Sefra à 5 heures du matin. Traversée de la mer d'Alfa et arrivée à Perrégaux, où le train laissera les Congressistes. Coucher à Perrégaux. — *Mardi 2 :* Départ de Perrégaux à 5 h. 50 du matin; arrivée à Tlemcen vers midi. Visite de Sidi-bou-Médine et de Sidi-Yakoub. Coucher à Tlemcen. — *Mercredi 3 :* Le matin, visite de Mansoura; le soir, visite de la ville de Tlemcen. Départ à 4 h. 6 du soir pour Oran, où l'on arrivera à 10 h. 8 du soir. Coucher à Oran. — *Jeudi 4 :* Visite d'Oran et des environs. On pourra s'embarquer à 4 heures du soir sur le paquebot transatlantique pour arriver le 6 à Marseille.

L'excursion coûtera environ 110 francs, non compris le transport en chemin de fer, qui sera en plus à la charge des Congressistes. Ce prix de 110 francs comprend la nourriture (trois repas), le logement et les frais de transport autres que le chemin de fer.

Comme nous l'avons dit plus haut, le prix du chemin de fer sera *abaissé de moitié*, les compagnies de Chemins de fer algériens et tunisiens accordant une réduction de 50 p. o/o aux membres du Congrès, sur tous les réseaux, du 10 avril au 10 mai 1905.

Le programme de la caravane de l'Est sera le suivant :

Départ d'Alger, le *jeudi 27 avril,* à 7 h. 55 du matin. Coucher à Biskra. — *Vendredi 28 :* Visite de Biskra. — *Samedi 29 :* Départ de Biskra; arrivée à Batna le matin; visite de Timgad. Coucher à Timgad et à Batna. — *Dimanche 30;* Départ de Batna au matin; arrivée à Constantine dans la

matinée. Visite de Constantine. Coucher à Constantine. — *Lundi 1er mai :* Départ de Constantine pour Tunis; arrivée à Tunis le soir. Coucher à Tunis.

Le prix de cette excursion, depuis le jeudi 27 avril inclus jusqu'au lundi 1er mai au soir inclus, sera d'environ 100 francs. Ce prix comprend la nourriture (trois repas), le logement et les frais de transport autres que le chemin de fer. Celui-ci reste à la charge des Congressistes, mais sera abaissé de moitié par suite de la réduction accordée par les compagnies algériennes et tunisiennes.

A Tunis, les Congressistes pourront soit employer leur temps à leur guise et à leurs frais, soit prendre part à la visite de Tunis et de Kairouan qui sera organisée par les soins d'une commission spéciale devant laquelle le Congrès des Orientalistes est représenté par M. Victor Serres, secrétaire correspondant. Ce programme comprendra, du 2 mai au 8 mai inclus :

Visite de Tunis et des Souks, demi-journée. — Visite du Bardo et de Kassar-Saïd (palais et musée); demi-journée, prix : 1 fr. 50. — Visite de Carthage (musée et fouilles), une journée, prix : 5 francs (un repas compris). — Ascension du Bou-Kornine, une journée, prix : 5 francs (y compris le chemin de fer et un repas), plus 5 francs par monture. — Voyage à Kairouan, deux journées à 10 francs chacune (le chemin de fer à la charge des voyageurs).

Les Congressistes prendront part à celles des excursions qui leur conviendront et pourront repartir de Tunis, soit le jeudi 4 mai à midi (Compagnie de Navigation mixte), soit le vendredi 5 (Compagnie Transatlantique), soit enfin le lundi 8 (Compagnie de Navigation mixte, Compagnie Transatlantique).

Les correspondances et les demandes de renseignements touchant le Congrès devront être adressées au secrétariat de la Commission d'organisation, rue d'Isly, n° 45, à Alger (Service des Affaires indigènes).

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LE TOME IV, Xe SÉRIE.

MÉMOIRES ET TRADUCTIONS.

NOUVELLES ET MÉLANGES.



Le gérant :
RUBENS DUVAL.

